EL LENGUAJE Y LA MUERTE

Un seminario sobre el lugar de la negatividad

Giorgio Agamben

PRE-TEXTOS

EL LENGUAJE Y LA MUERTE

Un seminario sobre el lugar de la negatividad

Giorgio Agamben

Traducción de
TOMÁS SEGOVIA

PRE-TEXTOS

Primera edición: febrero de 2003
Primera reimpresión: mayo de 2008

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua italiana:
Il linguaggio e la morte

Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-8191-491-7
DEPÓSITO LEGAL: S-814-2008

IMPRENTA KADMOS

Las ideas expuestas en este libro fueron discutidas del invierno de 1979 al verano de 1980 en el transcurso de un seminario en el que tomaron parte Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati y Noemi Plastino. Son, en todos los sentidos, fruto de un trabajo común. Restituir por escrito lo que fue dicho en el transcurso de una larga συνουσία con la «cosa misma» no es, en verdad, posible. Lo que sigue no constituye, por lo tanto, un protocolo del seminario, sino que presenta, simplemente, recogidas por mí en un orden plausible, las ideas y los materiales discutidos en él.

G. A.

Introducción

En un pasaje de la tercera conferencia sobre *La esencia del lenguaje,* Heidegger escribe:

> *Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht. Es kann uns jedoch einen Wink geben in die Weise, wie das Wesen der Sprache uns zu sich belangt und so bei sich verhält, für den Fall, daß der Tod mit dem zusammengehört, was uns be-langt.*
>
> [Los mortales son aquellos que pueden tener experiencia de la muerte como muerte. El animal no puede. Pero el animal tampoco puede hablar. La relación esencial entre muerte y lenguaje aparece como en un relámpago, pero es todavía impensada. Puede sin embargo darnos una señal en cuanto al modo en que la esencia del lenguaje nos reivindica para sí y nos mantiene así cerca de sí, para el caso de que la muerte pertenezca originariamente a lo que nos reivindica.] (Heidegger 3, p. 215).

«La relación esencial entre muerte y lenguaje aparece como en un relámpago, pero es todavía impensada.» En las páginas siguientes interrogamos temáticamente esa relación. Al hacer-

lo así, nos dejamos guiar por la convicción de acercarnos a un límite esencial del pensamiento de Heidegger, tal vez precisamente a aquel límite a propósito del cual decía él a sus alumnos, en un seminario del verano de 1968 en Le Thor: «Vosotros podéis verlo, yo no puedo». Sin embargo, la interrogación, aquí, no va dirigida a una interpretación del pensamiento de Heidegger. Se remonta más allá de éste, interrogando a la relación tal como se presenta en algunos momentos decisivos en la historia de la filosofía occidental, señaladamente en Hegel, y, a la vez, mira también más allá de éste, intentando mantenerse libre para el caso de que *ni* la muerte *ni* el lenguaje pertenecieran originariamente a lo que reivindica el hombre.

En la tradición de la filosofía occidental, en efecto, el hombre aparece como el *mortal* y, a la vez, como el *hablante*. Es el animal que tiene la «facultad» del lenguaje (ζῷον λόγον ἔχων) y el animal que tiene la «facultad» de la muerte (*Fähigkeit des Todes*, en palabras de Hegel). Igualmente esencial es este nexo en la experiencia cristiana: los humanos, los vivos, son «continuamente entregados a la muerte por causa de Jesús» (ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶυτες εἰς θάυατου παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν; *II Cor.* 4.11), es decir, a través del Verbo, y esa fe es la que los mueve a la palabra (χαὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ χαὶ λαλοῦμεν; 4,13) y los constituye como «los administradores de los misterios de Dios» (οἰχουόμονς μιστηρίων θεοῦ; *I Cor.* 4.1). La facultad del lenguaje y la facultad de la muerte: el nexo entre estas dos «facultades», siempre presupuestas en el hombre y, sin embargo, nunca puestas radicalmente en tela de juicio, ¿puede verdaderamente quedar impensado? ¿Y si el hombre no fuese ni el *hablante* ni el *mortal*, sin dejar por ello de morir y de hablar? ¿Y cuál es el nexo entre estas sus determinaciones esenciales? Bajo las dos diferentes formulaciones, ¿no dicen tal vez lo mismo? ¿Y si ese nexo no tuviese, en efecto, lugar?

El seminario, que desarrolla estas interrogaciones, se presenta como un seminario sobre el *lugar* de la negatividad. En el transcurso de la investigación apareció, en efecto, que el nexo entre lenguaje y muerte no podía iluminarse sin que se esclareciese, a la vez, el problema de lo negativo. Tanto la «facultad» del lenguaje como la «facultad» de la muerte, en cuanto que abren al hombre su morada más propia, abren y revelan esa morada como ya siempre atravesada por la negatividad que se funda en ella. En cuanto que es el *hablante* y el *mortal*, el hombre es, en palabras de Hegel, el ser negativo que «es lo que no es y no es lo que es», o, según las palabras de Heidegger, el «lugar-teniente (*Platzhalter*) de la nada».

La pregunta, de donde parte la investigación, debe entonces necesariamente asumir la forma de una pregunta que interroga al lugar y a la estructura de la negatividad. La respuesta a esta pregunta lleva al seminario –a través de la definición de la esfera de significado de la palabra *ser* y de los indicadores de la enunciación que constituyen su parte integrante– a una reivindicación del problema de la Voz y de su «gramática» como problema metafísico *fundamental* y, a la vez, como estructura originaria de la negatividad.

Con la exposición del problema de la Voz, el seminario alcanza, por lo tanto, su meta. Sin embargo, se podría decir también aquí, repitiendo las palabras de Wittgenstein, que el seminario muestra más bien qué poco se ha hecho cuando se ha resuelto un problema. El camino, si es que se trata propiamente de un camino, que debe recorrer todavía el pensamiento, no puede aquí sino quedar apenas indicado. Que esta indicación advenga en la dirección de una ética –entendida como morada habitual y, a la vez, sustraída a la informulabilidad (a la *sigética*) a la que queda condenada en el interior de la tradición metafísica– no deja, sin embargo, de tener ciertamente significado. La crítica de la tradición onto-lógica de la filosofía occi-

dental no puede ser, en efecto, llevada a su cumplimiento si no es a la vez una crítica de su tradición ética. Lógica y ética descansan sobre un único fundamento negativo y son, en el horizonte de la metafísica, inseparables. Por lo tanto, si verdaderamente, según las palabras que abren el *Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán,* la metafísica entera en el futuro debe caer dentro de la ética, precisamente el sentido de esa «caída» sigue siendo, para nosotros, lo más difícil de pensar. Puesto que, tal vez, es precisamente una «caída» tal la que tenemos ante los ojos: y sin embargo esa caída no ha significado en modo alguno una disminución de la metafísica, sino simplemente el desvelamiento y el advenimiento devastador de su extremo fundamento negativo en el corazón mismo del ἦθος, es decir, de la morada habitual del hombre. Este advenimiento es el *nihilismo*, más allá de cuyo horizonte el pensamiento contemporáneo y su praxis (su «política») no han avanzado todavía un solo paso. Por el contrario, lo que éste intenta pensar como lo místico, o lo sin fundamento, o el γράμμα, es simplemente una representación del pensamiento fundamental de la onto-teo-lógica. Si la identificación –que se ha cumplido en este seminario– del lugar y de la estructura de la negatividad se ha cosechado en el signo, entonces, «sin fundamentos» quiere decir simplemente «sobre fundamentos negativos», y esta expresión nombra precisamente la experiencia de pensamiento que desde siempre caracteriza a la metafísica.[1] Como habría debido mostrar suficientemente una lectura de la sección de la *Ciencia de la lógica* hegeliana que lleva el título

[1] El término metafísica indica, en el transcurso del seminario, la tradición de pensamiento que piensa la autofundación del ser como fundamento negativo. Queda por lo tanto sin prejuzgarse el problema de la posibilidad de una metafísica íntegra e inmediatamente positiva (como la que, en un libro reciente, A. Negri reconoce en el pensamiento de Spinoza).

de «El fundamento», este fundamento es, para la metafísica, fundamento (*Grund*) en el sentido de que es lo que va al fondo (*zu Grunde geht*) para que el ser tenga lugar y –en cuanto que tiene lugar en el no-lugar del fundamento (es decir, en la nada)– el ser es lo in-fundado (*das Grundlose*).

Si en las reflexiones que siguen se busca, y en qué sentido, pensar en cambio de otra manera que a partir del nihilismo y su falta de fundamento (su fundamento negativo), terminará por resultarle evidente a quien nos haya seguido paso a paso en nuestro razonamiento. Importaba aquí, ante todo, que la estructura del fundamento negativo –a cuya exposición se dedicaba el seminario– no se repitiese ulteriormente, sino que se intentase, finalmente, *comprenderla*.

Es sabido cómo, en un punto crucial de *Sein und Zeit* (§§ 50-53), en la tentativa de abrir una puerta a la comprensión del *Dasein* como un todo, Heidegger sitúa la relación del *Dasein* con su muerte. En contra de la comprensión cotidiana, que le sustrae al *Dasein* su muerte y nivela el morir con «un acontecimiento que ciertamente concierne al *Dasein*, pero no pertenece propiamente a ninguno» (Heidegger I, p. 253), la muerte, como fin del *Dasein*, se revela como «la posibilidad más propia, irrelacionada, cierta y, como tal, indeterminada e insuperable del *Dasein*» (p. 258). El *Dasein* es, en su estructura misma, un ser-para-el-fin, es decir, para la muerte, y, como tal, está siempre ya en relación con ésta. «Siendo para la propia muerte, éste muere ficticia y constantemente hasta que llega a su deceso» (p. 259). La muerte, así concebida, no es, obviamente, la del animal, es decir que no es simplemente un hecho biológico. El animal, el sólo-viviente (*Nur-lebenden*, p. 240), no muere, sino que cesa de vivir.

La experiencia de la muerte que está en cuestión toma en cambio la forma de una «anticipación» de su posibilidad. Esta anticipación no tiene, sin embargo, ningún contenido fáctico positivo, «no da al *Dasein* nada que realizar ni nada que él mis-

mo pueda *ser* como realidad efectiva» (p. 262). Es más bien la posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general, de la falta de «cualquier referirse a... y de todo existir». Sólo bajo el modo, puramente negativo, de este ser-para-la-muerte, en el que tiene la experiencia de la imposibilidad más radical, puede el *Dasein* tener acceso a la propia dimensión más auténtica y comprenderse como un todo.

En los parágrafos sucesivos, la anticipación de la muerte, hasta entonces proyectada sólo como posibilidad ontológica, queda testimoniada también en su más concreta posibilidad existencial, en la experiencia de la voz de la conciencia y de la culpa. El abrirse de esta posibilidad procede, sin embargo, igualmente del revelarse de una negatividad que atraviesa y domina de cabo a rabo al *Dasein*. Coherentemente con la estructura puramente negativa de la anticipación de la muerte, la experiencia de la propia posibilidad más auténtica coincide, en efecto, para el *Dasein*, con la experiencia de la más extrema negatividad. Si ya en la experiencia del reclamo (*Ruf*) de la conciencia está implícito un carácter negativo, porque la conciencia, en su llamar, dice rigurosamente nada y «habla única y constantemente en el modo del silencio» (p. 273), el desvelamiento de una «culpa» del *Dasein*, que tiene lugar en este silencioso reclamo, es a la vez revelación de una negatividad (*Nichtigkeit*) que pertenece originalmente al ser del *Dasein*:

> En la idea del «culpable» está implícito el carácter del *No* (*Nicht*). Si el «culpable» debe poder determinar la existencia, surge entonces a la vez el problema ontológico de esclarecer existencialmente el *carácter de no* de este No (*den* Nicht-Charakter *dieses Nicht*...). La idea formal existencial del «culpable», la determinamos así: ser-fundamento para un ser que se ha determinado a través de un No, es decir: ser-fundamento de una negatividad (*Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein, das heißt Grundsein einer Nichtigkeit*)... Siendo, el *Dasein* está

> arrojado, no se transporta por sí mismo en su *Da*. Siendo, el *Dasein* está determinado como un poder ser, que pertenece a sí mismo y, sin embargo, *no* en cuanto que se haya dado él mismo en propia posesión... Puesto que él mismo *no* ha puesto el fundamento, descansa en su peso, que la tonalidad emotiva (*Stimmung*) le revela como una carga...
>
> Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el *Dasein* queda constantemente por detrás de sus propias posibilidades. No es nunca existente antes de su fundamento, sino sólo *por* éste y *como* éste. Ser-fundamento significa, pues, *no* ser *nunca* dueño del propio ser más propio desde el fundamento. Este *No* pertenece al sentido existencial del estar-arrojado. Siendo fundamento, él mismo es una negatividad de sí mismo. Negatividad (*Nichtigkeit*) no significa en modo alguno no ser presente, no consistir, sino que significa un *No* que constituye este ser del *Dasein*, su ser-arrojado...
>
> Tanto en la estructura del ser-arrojado como en la del proyecto, tiene lugar una negatividad esencial. Ésta es el fundamento para la posibilidad de la negatividad del *Dasein* *in*auténtico de la deyección (*Verfallen*), en la que él está desde siempre ficticiamente. *El cuidado mismo en su esencia está bañado de cabo a rabo por la negatividad (durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt)*. El cuidado –el ser del *Dasein*– significa como proyecto arrojado: el (negativo) ser-fundamento de una negatividad... La negatividad no comparece ocasionalmente en el *Dasein*, por serle inherente como una oscura cualidad, que podría incluso no tener, si progresara bastante (pp. 283-285).

A partir de esta experiencia de una negatividad que se revela constitutiva del *Dasein* en el momento mismo en que alcanza, en la experiencia de la muerte, su posibilidad más propia, es como Heidegger se interroga sobre la insuficiencia de las categorías a través de las cuales, en la historia de la filosofía occidental, lógica y ontología han buscado dar cuenta de ella y plantea, consiguientemente, el problema del origen ontológico (*ontologische Ursprung*) de la negatividad:

> El *sentido ontológico del carácter negativo (Nichtheit)* de esta negatividad existencial sigue, sin embargo, siendo oscuro. Pero esto vale también para *la esencia ontológica del No en general.* Cierto que la ontología y la lógica han requerido mucho del No, y por eso han hecho visibles de pronto sus posibilidades, pero sin desvelarlo ello mismo ontológicamente. La ontología encontró el No y lo utilizó. ¿Pero es tan evidente que todo No signifique un *negativum* en el sentido de una privación? ¿Y su positividad se agota en el hecho de que constituya un «paso»? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación, sin fundarla dialécticamente y sin siquiera poderla fijar *como problema*? ¿Se ha planteado el problema del *origen ontológico* de la negatividad (*Nichtheit*) o, *antes aún*, se han buscado por lo menos *las condiciones* sobre cuyo fundamento puede plantearse el problema del No, de su negatividad y de sus posibilidades? ¿Y dónde pueden encontrarse entonces, sino *en el esclarecimiento temático del sentido del ser en general*? (pp. 285-186).

En el horizonte de *Sein und Zeit*, estas preguntas parecen quedar sin respuesta. Es en la conferencia «*Was ist Metaphysik?*», dos años después de *Sein und Zeit*, donde volverá a tomarse el problema como búsqueda de una nada (*Nichts*) más originaria que el No y que la negación lógica, en una perspectiva en la que la cuestión de la nada se revela como la cuestión metafísica por excelencia y la tesis hegeliana de la identidad del puro ser y la pura nada queda reafirmada en un sentido todavía más fundamental.

No pretendemos plantear aquí, por ahora, la cuestión de si Heidegger haya dado respuesta por lo menos al problema del origen de la negatividad. Nos interesa más bien, en el horizonte de nuestra búsqueda, volver a interrogarnos sobre la negatividad que, en *Sein und Zeit*, se le revela al *Dasein* en la experiencia auténtica de la muerte. Hemos visto que esa negatividad no le sobreviene al *Dasein*, sino que atraviesa originalmente su esencia; el *Dasein* se topa más bien con ella del modo más ra-

dical precisamente en el instante en que, siendo para la muerte, alcanza su posibilidad más cierta e insuperable. Surge entonces la pregunta: *¿De dónde* proviene, para el *Dasein*, esa negatividad originaria, que es tal que está siempre ya penetrada en él? En el parágrafo 53, al delinear los caracteres de la experiencia auténtica de la muerte, Heidegger escribe que «en la anticipación de la muerte, indeterminadamente cierta, el *Dasein* se abre a una amenaza que proviene de su *Da* mismo» (p. 265). Poco antes había escrito que el aislamiento que la muerte le descubre al *Dasein* es solamente un modo del descubrirse del *Da* a la existencia.

Si queremos dar respuesta a nuestra pregunta, tenemos que interrogar entonces de más cerca a aquella determinación misma del hombre como *Dasein* que constituye el fundamento originario de donde parte el pensamiento de Heidegger en *Sein und Zeit* y, ante todo, interrogarnos sobre el significado mismo de la palabra.

En el parágrafo 28, en el momento de enfrentarse al análisis temático del *Dasein* como ser-en-el-mundo, el término *Dasein* es aclarado por Heidegger como *ser-el*-Da:

> El ente, que se ha constituido esencialmente a través del ser-en-el-mundo, es él mismo siempre su *Da*. En el significado habitual, *Da* significa «aquí» o «allá»... «Aquí» y «allá» sólo son posibles en un *Da*, es decir, sólo si existe un ente que, como ser del *Da*, ha abierto la espacialidad. En su ser más propio, ese ente tiene el carácter de la no-clausura. La expresión «*Da*» significa esta esencial apertura... La imagen óntica de un *lumen naturale* en el hombre no significa otra cosa que la estructura ontológico-existencial de ese ente, que es en el mundo, de ser su *Da*. Que esté «iluminado» significa: iluminado en sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo, no a través de otro ente, sino en el modo de *ser* él mismo el claro iluminante (*Lichtung*)... El *Dasein* comporta su *Da* desde el inicio (*von Hause aus*); sin él, no sólo no existiría de hecho, sino

que no podría ser, en general, el ente de esta esencia. El *Dasein* es su apertura (p. 132).

Todavía en una carta a Jean Beaufret del 23 de noviembre de 1945, Heidegger reitera este carácter esencial del *Da*. Aquí la «palabra-clave» *Dasein* se explica de este modo:

Da-sein es una palabra-clave de mi pensamiento (*ein Schlüssel Wort meines Denkens*) y, por eso, es también ocasión de graves malentendidos. *Da-Sein* no significa tanto, para mí, *me voilà*, cuanto, si puedo expresarme en un francés tal vez imposible, *être-le-là*. Y *le-là* es precisamente 'Αλήθεια: desvelamiento-apertura (Heidegger 4, p. 182).

Dasein significa pues: *ser-el-*Da. Si se acepta la traducción ya inválida de *Dasein* por *Ser-ahí* (*Esserci*), debería entonces entenderse esa expresión como «ser-el-ahí». Si esto es verdad, si ser el propio *Da* (el propio *ahí*) es lo que caracteriza al *Dasein* (al Ser-ahí), esto significa que precisamente en el punto en que la posibilidad de ser el *Da*, de estar en casa en el propio lugar, queda alcanzada, a través de la experiencia de la muerte, en el modo más auténtico, el *Da* se revela como el lugar desde donde amenaza una negatividad radical. Hay algo, en la pequeña palabra *Da*, que nulifica, que introduce la negación en aquel ente –el hombre– que ha de ser su *Da*. *La negatividad le proviene al* Dasein *de su mismo* Da. Pero, preguntamos entonces, ¿de dónde le proviene al *Da* su poder nulificante? ¿Comprendemos verdaderamente la expresión *Dasein*, ser-el-*Da*, mientras no hayamos respondido a esta pregunta? ¿Dónde está el *Da*, si aquel que se alza en su claro (*Lichtung*) es, por eso mismo, el «lugar-teniente de la nada» (*Platzhalter des Nichts*; Heidegger 5, p. 15)? ¿Y en qué difiere la negatividad que atraviesa de cabo a rabo al *Dasein*, de aquella que estamos acostumbrados a conocer a través de la historia de la filosofía moderna?

Puesto que, al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, la negatividad brota justamente del análisis de una partícula morfológica y semánticamente conectada con el *Da*: el pronombre demostrativo *diese* (esto). Así como el pensamiento de Heidegger en *Sein und Zeit* comienza con el ser-el-*Da* (*Dasein*), la *Fenomenología del espíritu* hegeliana se abre con la tentativa de la certidumbre sensible de «asir-el-*Diese*» (*das* Diese *nehmen*). ¿Hay acaso una analogía entre la experiencia de la muerte que, en *Sein und Zeit*, le cierra al Ser-ahí la posibilidad auténtica de ser su *ahí*, su *aquí*, y la experiencia del «asir el Esto» que, al comienzo de la *Fenomenología*, garantiza que el discurso hegeliano empiece desde nada? Al poner en el principio el *Dasein* –ese nuevo inicio que Heidegger da a la filosofía– más allá tanto de la *Haecceitas* medieval como del Yo del subjetivismo moderno, ¿se sitúa verdaderamente más allá del sujeto hegeliano, del *Geist* como *das Negative*?

Eleusis

. . . .

Ha! sprängen jetzt die Pforten deines Heiligtums von selbst
O Ceres, die du in Eleusis throntest!
Begeistrung trunken fühlt'ich jetzt
Die Schauer deiner Nähe,
Verstände deine Offenbarungen,
Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
Die Hymnen bei der Götter Mahlen,
Die hohen Sprüche ihres Rats.–

Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin!
Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp
Von den geheiligten Altären,
Geflohn von der entweihten Menschheit Grab
Der Unschuld Genius, der her sie zauberte!–
Die Weisheit Deiner Priester schweigt; kein Ton der heil'gen Weihn
Hat sich zu uns gerettet – und vergebens sucht
Des Forschers Neugier mehr als Liebe
Zur Weisheit (sie besitzen die Sucher und
Verachten dich) – um sie zu meistern, graben sie nach Worten,

In die Dein hoher Sinn gepräget wär!
Vergebens! Etwa Staub und Asche nur erhaschten sie,
Worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt.
Doch unter Moder und Entseeltem auch gefielen sich
Die ewig Toten! – die Genügsamen – Umsonst – es blieb
Kein Zeichen deiner Feste, keines Bildes Spur.
Dem Sohn der Weihe war der Hoehn Lehren Fülle
Des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
Als daß er trockne Zeichen ihrer würdigte.
Schon der Gedanke faßt die Seele nicht,
Die außer Zeit und Raum in Ahndung der Unendlichkeit
Versunken, sich vergißt, und wieder zum Bewußtsein nun
Erwacht. Wer gar davon zu andern sprechen wollte,
Spräch er mit Engelzungen, fühlt' der Worte Armut.
Ihm graut, das Heilige so klein gedacht,
Durch sie so klein gemacht zu haben, daß die Red' ihm
[Sünde deucht
Und daß er lebend sich den Mund verschließt.
Was der Geweihte sich so selbst verbot, verbot ein weises
Gesetzt den ärmern Geistern, das nicht kund zu tun,
Was er in heil'ger Nacht gesehn, gehört, gefühlt:
Daß nicht den Bessern selbst auch ihres Unfugs Lärm
In seiner Andacht stört', ihr hohler Wörterkram
Ihn auf das Heil'ge selbst erzürnen machte, dieses nicht
So in den Kot getreten würde, daß man dem
Gedächtnis gar es anvertraute, – daß es nicht
Zum Spielzeug und zur Ware des Sophisten,
Die er obolenweise verkaufte,
Zu des beredten Heuchlers Mantel oder gar
Zur Rute schon des frohen Knaben, und so leer
Am Ende würde, daß es nur im Widerhall
Von fremden Zungen seines Lebens Wurzel hätte.
Es trugen geizig deine Söhne, Göttin,

Nicht deine Ehr' auf Gass' und Markt, verwahrten sie
Im innern Heiligtum der Brust.
Drum lebtest du auf ihrem Mund nicht.
Ihr Leben ehrte dich. In ihren Taten lebst du noch.
Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, Dich,
Dich offenbart oft mir auch deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Taten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, eine Gottheit, wenn auch Alles untergeht, nicht wankt.

[¡Ah, si por sí solas las puertas de tu santuario se abriesen,
oh Ceres, tú que en Eleusis tenías el trono!
Ebrio de entusiasmo, probaría yo ahora
el escalofrío de tu cercanía,
comprendería tus revelaciones,
interpretaría el alto sentido de las imágenes, oiría
los himnos en los banquetes de los dioses,
los altos dichos de su consejo.–

¡Hasta tus atrios están enmudecidos, oh diosa!
¡El círculo de los dioses ha huido al Olimpo
de los altares consagrados,
huido de la tumba de la humanidad profanada
el genio inocente, que aquí los encantaba!–
La sabiduría de tus sacerdotes calla; ni un sonido de las [sagradas
iniciaciones se ha salvado hasta nosotros –y en vano se [esfuerza,
más que el amor de la sabiduría, la curiosidad
del estudioso (ésa poseen los buscadores
y te desprecian)– ¡para adueñarse de ella excavan en busca
de palabras, en las que tu alto sentido estuviera impreso!
¡En vano! Sólo polvo y ceniza asen,

donde, para ellos, nunca tu vida retorna.
¡Y sin embargo, hasta en la podredumbre y en lo inanimado se
[complacen,
eternos muertos! – contentándose con poco – en vano –
[ningún signo
ha quedado de tu fiesta, ningún rastro de imagen.
Para el hijo de la iniciación la plenitud de la alta doctrina,
la profundidad del indecible sentimiento era demasiado
[sagrada
para que juzgase dignos los signos desecados.
Ya el pensamiento no empuña el alma,
abismada más allá del tiempo y del espacio espiando el
[infinito,
de sí misma se olvida, y ya de nuevo despierta
a la conciencia. Quien quisiera hablar a otros de ella
hablaría con lengua de ángel, probaría la pobreza de las
[palabras.
Y tiene horror de haber pensado tan pequeño
lo sagrado, de haberlo alzado tan poco con las palabras, que
[el discurso
le aparece como una culpa y él, vivo, se cierra la boca.
Lo que el iniciado se prohibió así a sí mismo, una sabia
ley prohibió a los espíritus más pobres, divulgar
lo que ha sido visto, oído, sentido en la sagrada noche:
porque hasta el mejor en su plegaria
no fuese turbado por el alboroto de su desorden, y las
[cháchara s
vanas no lo indispusieran frente a lo sagrado mismo,
y no fuese arrastrado en el fango, sino que fuese
confiado a la memoria – para que no se convirtiese
en un pasatiempo y una mercancía del sofista,
que lo habría vendido por un óbolo,
o capa del hipócrita elocuente o bien

férula del alegre mozo, y se hiciese finalmente
tan vacío, que sólo en el eco de extrañas lenguas
encontrase raíz para su vida.
Tus hijos, oh diosa, avaros de tu honor, no lo han llevado
por calles y mercados, sino que lo han custodiado
en el íntimo santuario del pecho.
Por eso tú no vivías en sus labios.
Su vida te honraba. Y todavía en sus actos vives.
¡También esta noche, sagrada divinidad, te he entendido,
a menudo te revela a mí la vida de tus hijos,
y como alma de sus actos yo te presento!
Tú eres el acto sensato, la fe sincera
que, divina, aunque todo se derrumbe, no vacila.]

(Hegel I, pp. 231-233).

El misterio eleusino, que aparece en esta poesía que el joven Hegel dedica en agosto de 1796 a su amigo Hölderlin, tiene por objeto, como todo misterio, algo indecible (*des unaussprechlichen Gefühles Tiefe*). En vano la profundidad de este «indecible sentimiento» podría buscarse en palabras y en «signos desecados». Quien quisiera revelar a otros lo indecible, tendría que «hablar con lengua de ángel» o, más bien, tendría la experiencia de la «pobreza de las palabras». Si el iniciado cumple esta experiencia, entonces «el discurso le aparece como una culpa» y «él, vivo, se cierra la boca». Lo que ha sido «visto, oído, sentido en la sagrada noche» de Eleusis, una «sabia ley» prohíbe llevarlo «por calles y mercados», para que no viva sólo en «el eco de extrañas lenguas», sino que sea más bien custodiado «en el íntimo santuario del pecho».

Que el filósofo de la dialéctica y del λόγος se presente aquí como custodio del silencio eleusino y de lo indecible es una circunstancia que suele dejarse expeditivamente de lado. Este ejercicio poético juvenil –se dice– está compuesto evidentemente

bajo la influencia de su amigo Hölderlin, el poeta de aquella *Begeisterung* de la que Hegel habría de renegar tan decididamente diez años más tarde. Representa, para el filósofo de veintiséis años (que, por lo demás, ha hecho ya sus lecturas decisivas y está empeñado en un tupido carteo filosófico con Schelling), sólo un episodio, del que, en el desenvolvimiento subsiguiente de su pensamiento, no quedan rastros positivos.

Es superfluo recordar que tales consideraciones descuidan la más elemental corrección hermenéutica, porque omiten examinar justamente aquello que debería constituir para ellas el problema, es decir, la relación interna entre el «misterio» de *Eleusis* y el pensamiento de Hegel. Precisamente en la medida en que lo indecible ha sido en cierto punto para el joven Hegel un problema vital, el modo en que, en el desenvolvimiento subsiguiente de su pensamiento, se deshizo del misterio se hace tanto más significativo y debería ser objeto de una consideración problemática.

Es interesante, por eso, observar que un misterio eleusino aparece, inesperadamente, una segunda vez en la obra de Hegel, precisamente al comienzo de esa *Fenomenología del espíritu* que constituye la primera expresión cumplida de su pensamiento, en el capítulo primero, que lleva el título de «*Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen*» («La certidumbre sensible, o el Esto y el querer-decir»). El sentido de este «misterio» de la *Fenomenología* es, sin embargo, al menos en apariencia, opuesto al de la poesía *Eleusis*.

En el primer capítulo de la *Fenomenología*, Hegel apunta en efecto a una liquidación de la certidumbre sensible. Esa liquidación se conduce a través de un análisis del *Esto (das Diese)* y del indicar.

> La certidumbre sensible –escribe– hace aparecer su contenido concreto como la conciencia *más rica*, más bien como un conocimiento de

una riqueza infinita... Aparece, además, como *la más verdadera*; puesto que no ha dejado caer todavía nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en su entera plenitud. Esta certidumbre, sin embargo, se da, de hecho, como la *verdad* más abstracta y más pobre. De lo que sabe, dice sólo esto: eso *es*; y su verdad contiene sólo el *ser* de la cosa; por su parte, la conciencia está en esta certidumbre sólo como puro *Yo*; o bien *Yo* estoy aquí (Ich *bin darin*) sólo como puro *éste* y el objeto, del mismo modo, sólo como puro *Esto (Dieses)* (Hegel 2, p. 82).

En efecto, si la certidumbre sensible trata de interrogarse sobre el propio objeto y pregunta «¿qué cosa es el Esto?», se ve obligada entonces a pasar por la experiencia de que lo que aparecía como la verdad más concreta es un simple universal:

Es a ella misma [a la certidumbre sensible] a la que debe preguntarse: ¿qué cosa es el Esto? Si lo tomamos en la doble forma de su ser, como el *Ahora* y el *Aquí*, entonces la dialéctica que lleva en sí mantendrá una forma tan comprensible como ello mismo. A la pregunta: *¿qué cosa es el Ahora?* respondemos por ejemplo: *el Ahora es la noche*. Y para probar la verdad de esta sensible certidumbre será suficiente un simple experimento. Escribimos esta verdad; una verdad no pierde nada por ser escrita; tampoco por ser conservada. Guardamos *ahora, este mediodía*, la verdad escrita: deberemos decir entonces que se ha quedado vacía.

El Ahora, que es noche, es *conservado*, es decir, es tratado por aquello para lo que se ha dado, como un *ente (Seiendes)*; se muestra, sin embargo, más bien como un no-ente (*Nichtseiendes*). El *Ahora* se mantiene, en efecto, pero como algo que no es noche; del mismo modo se mantiene contra el día, que es ahora, como algo que ni siquiera es día, es decir, como un *negativo* en general. Este Ahora que se mantiene no es, por eso, un inmediato, sino un mediato; puesto que está determinado como algo que permanece y se conserva precisamente *a través* del hecho de que un otro, o sea, el día y la noche, no es. No obstante, sigue siendo tan simple como antes, *Ahora*, y en esta simplicidad, indiferen-

te a lo que juega todavía junto a sí (*bei ihm herspielt*); en la misma medida en que ni el día ni la noche son su ser, en esa misma medida es también día y noche; no es afectado para nada por su ser-otro. Semejante simple, que, a través de la negación, no es ni Esto ni Aquello, sino un No-esto, y, de modo igualmente indiferente, es tanto un Esto como un Aquello, lo llamamos un *universal (Allgemeines)*; el universal es, por tanto, en efecto, lo verdadero de la certidumbre sensible.

Es como un universal como *expresamos (sprechen...aus)* también lo sensible; lo que decimos *es: Esto*, o sea, el *Esto universal*, o bien: *eso es (es ist)*; o sea, el *ser en general*. No nos *representamos (stellen...vor)* ciertamente el Esto universal o el ser en general, sino que *expresamos* el universal; o bien no hablamos absolutamente como, en esta certidumbre sensible, *queremos-decir (meinen)*. Pero el lenguaje es, como vemos, lo más verdadero: en él nosotros mismos contradecimos inmediatamente nuestro *querer-decir (unsere* Meinung) y, puesto que el universal es lo verdadero de la certidumbre sensible y el lenguaje expresa sólo esto verdadero, no es pues posible que podamos decir (*sagen*) un ser sensible, que *queramos-decir (meinen)* (pp. 84-85).

(Tengamos bien presente este último parágrafo, porque en él está ya prefigurada esa resolución de lo indecible de la certidumbre sensible en el lenguaje que Hegel se propone en el primer capítulo de la *Fenomenología*. Intentar decir la certidumbre sensible significa, para Hegel, hacer la experiencia de la imposibilidad de decir lo que queremos-decir, pero esto no, como en *Eleusis*, por una incapacidad del lenguaje para proferir lo indecible [es decir a causa de la «pobreza de las palabras» y de los «signos desecados»], sino porque precisamente el universal es la verdad de la certidumbre sensible, y es, por lo tanto, precisamente esa verdad lo que el lenguaje dice perfectamente.)

En efecto, apenas la certidumbre sensible intenta salir de sí e indicar (*zeigen*) lo que quiere-decir, tiene entonces necesa-

riamente que experimentar que cuanto creía poder asir inmediatamente en el gesto de mostrar es en realidad un proceso de mediación, antes bien una verdadera y propia dialéctica que, como tal, contiene ya siempre en sí una negación:

> Queda indicado el *Ahora, este Ahora. Ahora*; ha dejado ya de ser mientras es mostrado; el *Ahora*, que es, es otro que aquel indicado y vemos que el *Ahora* es justamente éste, por no ser ya, mientras es. El *Ahora*, como nos es indicado, es un *ser-sido (gewesenes)*, y ésa es su verdad; no tiene la verdad del ser. Sin embargo es verdad esto: que ha sido. Pero lo que ha *sido* no es, de hecho, un *ser* (*was* gewesen *ist, ist in der Tat* kein Wesen); no es, y era con el ser con el que teníamos que habérnoslas.
>
> Vemos pues que la acción de indicar es solamente un movimiento cuyo curso es el siguiente: 1) Yo indico el Ahora, y éste es afirmado como verdadero; lo indico, sin embargo, como un ser-sido o como un quitado (*Aufgehobenes*), quito la primera verdad, y 2) Ahora afirmo como segunda verdad que eso ha *sido*, que eso está quitado. 3) Pero lo que ha sido no es; quito el ser-sido y el ser-quitado, es decir, la segunda verdad, y así niego la negación del Ahora y vuelvo a la primera afirmación, que *Ahora es* (pp. 88-89).

Mostrar algo, querer asir el Esto en la indicación (*das Diese nehmen*, dirá Hegel más adelante), significa, por tanto, solamente tener la experiencia de que la certidumbre sensible es, en verdad, un proceso dialéctico de negación y de mediación; o sea, que la «conciencia natural» (*das natürliche Bewußtsein*) que quisiera ponerse en el comienzo como el absoluto, es, en verdad, ya siempre una «historia» (*Geschichte*, p. 90).

Es en este punto donde Hegel evoca de nuevo, en la *Fenomenología*, la figura del «misterio eleusino» que había cantado diez años antes en la poesía a Hölderlin:

> A los que afirman la verdad y la realidad de los objetos sensibles –escribe– se les puede decir que deben regresar a las escuelas primarias de la sabiduría, o sea, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y de Baco y que deben aprender primero el misterio de comer el pan y de beber el vino; porque el iniciado de estos misterios llega no sólo a dudar (*zum Zweifel*) del ser de las cosas sensibles, sino a desesperar (*zur Verzweiflung*) de él; por una parte, cumple él mismo su negatividad; por otra, ve que son ellas mismas las que la cumplen. Ni siquiera los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que se muestran iniciados en ella del modo más profundo, porque no se quedan delante de las cosas sensibles, como si ésas fueran en sí, sino que, desesperando de esa realidad y en la absoluta certidumbre de su negatividad, las toman sin vacilar y las consumen. Y la naturaleza entera celebra como ellos estos misterios revelados a todos que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles (p. 91).

¿Qué ha cambiado, en esta experiencia del misterio, respecto de la poesía *Eleusis*? ¿Por qué vuelve Hegel a poner en tela de juicio la sabiduría eleusina? ¿Puede decirse que Hegel simplemente ha renegado aquí de lo indecible eleusino, que haya faltado al voto de inefabilidad que había pronunciado tan fervientemente en el himno juvenil? De ningún modo. Puede decirse más bien que lo indecible está aquí, en cierto sentido, custodiado por el lenguaje mucho más celosamente que pudiera estarlo por el silencio del iniciado que desdeñaba los «signos desecados» y se cerraba, vivo, la boca. Los que sostienen la primacía de la certidumbre sensible, escribe, en efecto, Hegel,

> quieren-decir *este* pedazo de papel sobre el que escribo, o más bien he escrito *esto*; pero lo que quieren-decir no lo dicen (*was sie meinen, sagen sie nicht*). Si quisieran efectivamente *decir* este pedazo de papel que quieren-decir, y *quisieran decirlo (Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen*, sagen *wollten, und sie* Wollten sagen), eso es

> entonces imposible, porque la cosa sensible que se quiere-decir es *inaccesible* por el lenguaje, que pertenece a la conciencia, al universal en sí. Durante la tentativa efectiva de decirla, se descompondría; los que hubieran iniciado su descripción no podrían llevarla a término, sino que tendrían que abandonarla a otros, que al final confesarían hablar de una cosa que no es (pp. 91-92).

Lo que es pues indecible, para el lenguaje, no es otra cosa que el mismo querer-decir, la *Meinung*, que, como tal, permanece necesariamente no dicha en todo decir: pero esto no-dicho, en sí, es simplemente un negativo y un universal, y es precisamente reconociéndolo como tal en su verdad como el lenguaje lo dice por lo que es y lo «toma-por-verdadero»:

> Pero si quiero venir en auxilio del lenguaje, que tiene la naturaleza divina de arruinar inmediatamente el querer-decir, de transformarlo en algo diferente y de no dejarlo *venir a la palabra, indicando* ahora este pedazo de papel, entonces tengo la experiencia de la que es la verdad de la certidumbre sensible: lo indico como un *Aquí*, que es un Aquí de otros Aquí o, en sí mismo, un *simple conjunto* de muchos *Aquí*, o sea, un universal; lo tomo como es en verdad, y en lugar de conocer un inmediato, lo *percibo (nehme ich wahr, lo tomo verdadero)* (p. 92).

El contenido del «misterio eleusino» no es, pues, otra cosa que esto: hacer la experiencia de la negatividad que es siempre ya inherente a todo querer-decir, o toda *Meinung* de una certidumbre sensible. El iniciado aprende aquí a no decir lo que quiere-decir; pero, para eso, no necesita callarse, como en la poesía *Eleusis*, y hacer la experiencia de la «pobreza de las palabras». Como el animal conserva la verdad de las cosas sensibles simplemente devorándolas, es decir, reconociéndolas como nada, así el lenguaje custodia lo indecible diciéndolo, es decir, tomándolo en su negatividad. La «santa ley» de la diosa

de Eleusis, que, en el himno juvenil, prohibía al iniciado revelar en palabras lo que había «visto, oído, sentido» en la noche, es asumida ahora por el lenguaje mismo, que tiene la «naturaleza divina» de no dejar advenir la *Meinung* a la palabra. El misterio eleusino de la *Fenomenología* es, pues, el mismo misterio de la poesía *Eleusis*: pero ahora el lenguaje ha capturado en sí el poder del silencio y lo que aparecía como indecible «profundidad» puede ser custodiado –en cuanto negativo– en el corazón mismo de la palabra. *Omnis locutio* –se podría decir retomando un axioma de Cusano– *ineffabile fatur*, todo discurso dice lo inefable; lo dice, es decir, lo muestra por lo que es: una *Nichtigkeit*, una nada. La verdadera *pietas* para con lo indecible pertenece pues al lenguaje y a su naturaleza divina, y no sólo al silencio o a la claridad de una conciencia natural que «no sabe lo que dice». A través del reclamo al misterio eleusino, la *Fenomenología del espíritu* inicia un reasumir (una *Wahrnehmung*, un tomar-por-verdadero) el silencio místico: como se dice en un pasaje del *Prefacio*, sobre el que habría que reflexionar atentamente, el éxtasis místico, en su turbiedad, no era «de hecho otra cosa que el *puro concepto (der reine Begriff)*, (p. 66).

(Con razón podía por eso Kojève decir que «el punto desde donde comienza el sistema hegeliano es el análogo del punto que, en los sistemas prehegelianos, conduce necesariamente al silencio [o al discurso contradictorio]» [Kojève 1, p. 18]. Lo propio del sistema hegeliano es que –a través del poder de lo negativo– este punto indecible no produce ninguna solución de continuidad ni ningún salto a lo inefable. En cada punto está en obra el concepto, en cada punto del discurso sopla el aliento negativo del *Geist*, en cada palabra se dice la indecibilidad de la *Meinung*, mostrándola en su negatividad. Por eso, como observa Kojève, el punto desde donde se inicia el sistema hegeliano es doble, en el sentido de que es, a la vez, punto de

partida y punto de llegada, y puede además situarse a placer en cualquier momento del discurso.)

Lo que se aprende en las «escuelas primarias» de Eleusis es, pues, el poder de lo negativo que el lenguaje custodia dentro de sí. Es posible «tomar el Esto» sólo si se cumple la experiencia de que el significado del Esto es en realidad un No-esto, es decir, que contiene una negatividad esencial. Y sólo a la *Wahrnehmung*, que cumple hasta el fondo esta experiencia, le corresponde, escribe Hegel, la «riqueza del saber sensible», porque sólo ella «tiene la *negación* (*hat die* Negation), la diferencia y la multiplicidad en su ser» (p. 94). Y, en efecto, es a propósito de la *Wahrnehmung* del Esto como Hegel articula por primera vez cumplidamente, en el texto de la *Fenomenología*, la explicación del significado dialéctico del término *Aufhebung*:

> El Esto se pone, pues, como un *No-esto* o como *quitado (aufgehoben)*, y por lo tanto no nada, sino una nada determinada o *una nada de un contenido*, es decir, del *Esto*. Lo sensible mismo está así todavía presente, pero no, como debería estar en la certidumbre inmediata, como el singular querer-decir, sino como el universal o bien como aquello que está determinado como propiedad. El quitar (*das Aufheben*) expone así su verdadero doble significado, que hemos visto en lo negativo; éste es un *negar* y, a la vez, un *conservar*; la nada, como *nada del Esto*, custodia la inmediatez y es ella misma sensible, pero una inmediatez universal (p. 94).

Si volvemos ahora al problema de donde partía nuestra interrogación del texto hegeliano, podemos decir que el misterio eleusino, con cuya sabiduría se abre la *Fenomenología*, tiene por contenido la experiencia de una *Nichtigkeit*, de una negatividad que se revela como siempre ya inherente a la certidumbre sensible en el momento en que intenta «asir el *Esto*» (*das* Diese *nehmen*, p. 93); del mismo modo, en *Sein und Zeit*,

la negatividad –que siempre lo atraviesa ya– se revela al *Dasein* en el punto en que, en la experiencia de ese «misterio» que es el ser-para-la-muerte, es auténticamente su *Da*. Ser-el-*Da*, asir el *Diese*: ¿la semejanza entre estas dos expresiones y su nexo común con la negatividad son sólo casuales, o no se esconde en ellas una comunidad más esencial que queda todavía por interrogar? ¿Qué es, en el *Da* como en el *Diese*, lo que tiene el poder de introducir –de iniciar– al hombre en la negatividad? ¿Y ante todo, qué significan esas dos partículas? ¿Qué significa ser-el-aquí, asir el Esto? Es lo que debemos intentar esclarecer ahora.

Excursus 1 (entre la segunda y la tercera jornadas)

Que el problema de la indicación y del «Esto» no es un problema particular de la filosofía hegeliana ni, para el pensamiento de la Fenomenología, *un inicio casual entre los varios indiferentemente posibles, sino que constituye, por el contrario, en cierto modo, el tema original de la filosofía, es cosa que resulta evidente por el hecho de presentarse en un punto decisivo de la historia de la metafísica: la determinación aristotélica de la* πρώτη οὐσία. *Después de haber enumerado las diez categorías, Aristóteles distingue, como categoría primera y suprema (*ἡ κυριώτά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη; *Cat., 2a, 11), la esencia primera (*πρώτη οὐσία*) de las esencias segundas* δεύτεραι οὐσίαι. *Mientras que estas últimas se ejemplifican con el nombre común (*ἄνθρωπος, ἵππος*), la* πρώτη οὐσία *se ejemplifica con* ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος, *este cierto hombre, este cierto caballo (el artículo griego tiene, en su origen y todavía en los poemas homéricos, el valor de pronombre demostrativo; para restituirle esta función, Aristóteles lo acompaña con el pronombre* τίς; *los traductores latinos de las* Categorías *traducen en efecto* ἄνθρωπος *como homo, y* ὁ τὶς ἄνθρωπος *como* hic homo*). Poco después, para caracterizar con más precisión el significado de la esencia primera, Aristóteles escribe que «toda esencia [primera] significa un eso*

que» (πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τι σημαίνειν; *Cat. 3b, 10), puesto que lo que indica es* «ἄτομον... καὶ ἓν ἀριθμῷ», *indivisible y uno por número.*

Mientras las esencias segundas corresponden, pues, a la esfera de significado del nombre común, la esencia primera corresponde a la esfera de significado del pronombre demostrativo (otras veces, Aristóteles ejemplifica la esencia primera también con el nombre propio, por ejemplo Sócrates*)*. El problema del ser –el problema metafísico supremo– resulta así desde el comienzo inseparable del significado del pronombre demostrativo y está por eso siempre ya conectado con la esfera del indicar. *Que el* τόδε τι *aristotélico remite explícitamente al acto de indicar era algo ya indicado por los más antiguos comentadores. Así Ammonio (*Cat. *48, 13-49, 3) escribe:* «... καὶ ἔστι μὲν οὖν τὸ τοδε τῆς δείξεως σημαντικόν, τὸ δὲ τὶ τῆς κατὰ τὸ ὑποκείμενον οὐσίας», *«el esto significa la indicación, el qué la esencia según el sujeto».*

La πρώτη οὐσία, *en cuanto que significa un* τόδε τι *(es decir, a la vez el «esto» y el «qué») es, pudiéramos decir, el punto donde se efectúa el traspaso de la indicación a la significación, del* mostrar *al* decir. Es decir, que la dimensión de significado del ser es una significación-límite de la significación, el punto donde ésta pasa a la indicación. *Si toda categoría se dice necesariamente a partir de una* πρώτη οὐσία, *(*Cat. *2a, 34-35), entonces en el límite de la esencia primera ya no se dice nada, sino que sólo se indica. (Desde este punto de vista, Hegel, en el primer capítulo de la* Fenomenología, *afirma simplemente que el límite del lenguaje cae siempre en el interior del lenguaje, está siempre ya contenido en él como negativo.) No debemos, sin embargo, asombrarnos si volvemos a encontrar constantemente, en la historia de la filosofía –no sólo en Hegel, sino también en Heidegger y en Wittgenstein–, esta conexión original del problema del ser con la indicación.*

Observemos además que entre el tratamiento aristotélico de la esencia primera y el hegeliano del Diese *que abre la* Fenomenología *existen algunas analogías no casuales. Ante todo, encontramos aquí también la aparente contradicción (en la que se demora Hegel) por la cual la cosa más concreta e inmediata es también la más genérica y universal: la* πρώτη οὐσία *es, en efecto, un* τόδε τι, *indivisible y uno, pero es también el género supremo, más allá del cual no es posible la definición. Pero hay, entre los dos tratamientos, una correspondencia más singular aún. Hegel había mostrado cómo la tentativa de «asir el Esto» queda necesariamente aprisionada en una negatividad, porque el* Esto *se revela puntualmente como un* No-esto, *como un ser-sido (*Gewesen*), y «lo que ha sido (*Gewesen*) no es un ser (*Wesen*)». En un pasaje de la* Metafísica *(1036a, 2-8), Aristóteles caracteriza la primera esencia en términos que recuerdan de cerca los de Hegel:*

> τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύχλου τουδί, τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ (λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματιχούς, αἰσθητοὺς δε οἷου τοὺς χαλχοῦς χαὶ τοὺς ξυλίνους), τούτων δὲ οὐκ ἔσθιν ὁρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως γνωρίζονται· ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσίν, αλλ' ἀεὶ λέγονται τῷ καθόλου λόγῳ.

> [*Del sínolo, por lo tanto, como este círculo, que es un individuo particular o sensible o inteligible (llamo inteligibles a los círculos matemáticos, sensibles al círculo de bronce o al de madera), de éste no hay una definición, sino que es conocido con la noesis o con la sensación; sin embargo, cuando sale del ser-en-acto no está claro si es o no es, pero siempre es dicho y conocido con un logos universal.*]

Este carácter «negativo» («no está claro si es o no es») y esta indefinibilidad que son inherentes a la esencia primera cuando sale del ser-en-acto y la implican por tanto necesariamente en

una temporalidad y en un pasado, se manifiestan también en la expresión que utiliza Aristóteles para definir la πρώτη οὐσία*: ésta es* τό τι ἦν εἶναι. *Como quiera que se traduzca esta singular expresión (que los escolásticos trasladaban como* quod quid erat esse*), implica en todo caso una referencia a un pasado (*ἦν*), a un ser-sido.*

*Que a la dimensión de la esencia primera le es inherente necesariamente una negatividad, ya había sido observado, por lo demás, por los comentadores medievales a propósito de la afirmación aristotélica de que la esencia primera no se dice ni de un sujeto, ni en un sujeto (*Cat. *2a, 12-13). En un pasaje del* Liber de praedicamentis, *Alberto Magno define el estatuto de la esencia primera precisamente a través de una doble negación (*per duas negationes*):*

> *Quod autem per negationem diffinitur, cum dicitur quae neque de subiecto dicitur neque in subiecto est, causa est, quia sicut prima est in substando, ita ultima est in essendo. Et ideo in substando per affirmationem affirmantem aliquid quod sibi causa esset substandi, diffiniri non potuit. Nec etiam potuit diffiniri per aliquid quod sibi esset causa de aliquo praedicandi: ultimum enim in ordine essendi, non potest habere aliquid sub se cui essentialiter insit... His ergo de causis sic per duas negationes oportet ipsam diffiniri: quae tamen negationes infinitae non sunt, quia finitae sunt ab his quae in eadem diffinitione ponuntur (*Tract. *II, 11).*

La escisión aristotélica de la οὐσία *(que, como esencia primera, coincide con el pronombre y con el plano de la ostentación y, como esencia segunda, con el nombre común y con la significación) constituye el núcleo originario de una fractura del plano del lenguaje en mostrar y decir, indicación y significación que atraviesa toda la historia de la metafísica y sin la cual el problema ontológico mismo queda informulable. Toda*

ontología (toda metafísica, pero también toda ciencia que se mueva, sea o no consciente de ello, en el ámbito trazado por la metafísica) presupone la diferencia entre indicar y significar y se define, incluso, precisamente a través del punto en que sitúa el límite entre éstos.

Da y *Diese* (como *there* y *this* en inglés, *hic* adverbio de lugar e *hic* pronombre demostrativo en latín, pero también como *ci* y *questo* en italiano) están morfológica y etimológicamente conectados. Ambos remiten a una raíz, que tiene en griego la forma τό y en gótico la forma *tha*. Desde el punto de vista gramatical, pertenecen a la esfera del pronombre (más precisamente del pronombre demostrativo), es decir, a una categoría gramatical cuya definición constituye desde siempre uno de los puntos más controvertidos de la teoría del lenguaje. En su reflexión sobre las partes del discurso (μέρη τῆς λέξεως, Arist., *Poét.*, 1456b, 20), el pensamiento gramatical logra sólo tardíamente aislar como categoría autónoma la del pronombre. Aristóteles, al que los griegos consideraban como el inventor de la gramática, distingue solamente nombres (ὀνόματα) y verbos (ῥήματα) y clasifica todas las demás palabras que no son ni nombres ni verbos como σύνδεσμοι (ligamentos, *Ret.*, 1407*a*, 20). Los estoicos, que fueron los primeros que reconocieron, entre los σύνδεσμοι, la autonomía del pronombre (aunque trataban de él junto con el artículo, lo cual no es sorprendente, dado el carácter originalmente pronominal del artículo griego), definieron los pronombres como ἄρθρα δεικτικά (articulaciones

indicativas). Quedaba fijado, así, por primera vez ese carácter de la δεῖξις, de la indicación (*demonstratio* en la traducción latina) que, recogido en la Τέχνη γραμματική de Dionisio de Tracia, el primer tratamiento gramatical en sentido propio del mundo antiguo, habría de valer después durante siglos como rasgo específico definitorio de la categoría pronominal. (No sabemos si la definición del gramático Tiranión, que llama a los pronombres σημειώσεις, se refiere a este carácter deíctico. La denominación ἀντωνύμια, de la que deriva el latín *pronomen*, aparece en la gramática de Dionisio de Tracia.)

En el transcurso de su desenvolvimiento, la reflexión gramatical del mundo antiguo operó una amalgama entre conceptos gramaticales en sentido estricto y conceptos lógicos. Saldó así la definición de algunas de las partes del discurso con la clasificación aristotélica de los λεγόμενα κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν, es decir, con las diez categorías. Si abrimos la gramática de Dionisio de Tracia, vemos en efecto que la definición del nombre y su distinción en nombre propio (ἰδίως λεγόμενον) o común (κοινῶς λεγόμενον), si puede, por una parte, coligarse con la definición aristotélica en el Περὶ ἑρμηνείας, por la otra recalca, para su ejemplificación, la definición aristotélica de la οὐσία («κοινῶς μὲν οἷον ἄνθρωπος, ἰδίως δὲ οἷον Σωκράτης»).

(El entrelazamiento de categorías gramaticales y categorías lógicas, que aparece ya cumplido aquí, no es, sin embargo, un nexo casual, que pueda desanudarse del mismo modo que, en cierto punto, parece haber sido anudado: más bien, como habían intuido los gramáticos antiguos atribuyendo a Platón y a Aristóteles el origen de la gramática, categorías gramaticales y categorías lógicas, reflexión gramatical y reflexión lógica se implican originalmente de manera recíproca, y son, por lo tanto, inseparables. El programa heideggeriano de una «liberación de la gramática respecto de la lógica» [Heidegger 1, p. 34] no es, en este sentido, verdaderamente realizable: debería ser, al mis-

mo tiempo, una «liberación del lenguaje respecto de la gramática» y presupone una crítica de la interpretación del lenguaje que está ya contenida en las categorías gramaticales más elementales: el concepto de «articulación» [ἄρθρον], de letra [γράμμα] y el de «parte del discurso» [μέρος του λόγου]. Estas categorías no son propiamente ni lógicas ni gramaticales, pero hacen posible toda gramática y toda lógica, y tal vez toda ἐπιστήμη en general.)

Un acontecimiento decisivo, en esta perspectiva, fue el enlace del pronombre con la esfera de la sustancia primera (πρώτη οὐσία), que fue obra de un gramático alejandrino del siglo II d. C., Apolonio Díscolo. Este enlace, que fue acogido por el más grande de los gramáticos latinos de la antigüedad tardía, Prisciano, profesor en Constantinopla en la segunda mitad del siglo V (que escribe que el pronombre «*substantiam significat sine aliqua certa qualitate*»), tuvo una importancia determinante para la lógica y la teología medievales y no debe olvidarse si se quiere comprender el estatuto privilegiado que ocupa el pronombre en la historia del pensamiento medieval y moderno. Si el nombre era la parte del discurso que correspondía a las categorías aristotélicas de la sustancia (segunda) y de la cualidad (ποιόν) –es decir, en la terminología gramatical latina, la parte del discurso que designa *substantiam cum qualitate*, o sea, una sustancia determinada en cierto modo–, el pronombre se sitúa, respecto de éste, más allá aún, en cierto sentido en el límite de la posibilidad del lenguaje: significa, de hecho, *substantiam sine qualitate*, la pura esencia en sí, primera y más allá de cualquier determinación cualitativa.

De este modo, la dimensión de significado del pronombre venía a coincidir, en cierto modo, con aquella esfera del *puro ser* que la lógica y la teología medievales identificaban como dimensión de significado de los llamados *trascendentia: ens, unum, aliquid, bonum, verum*. Estos términos (cuya lista coin-

cide aproximadamente con los πολλαχῶς λεγόμενα aristotélicos, y dentro de la cual encontramos dos pronombres, *aliquid* y *unum*, aunque los gramáticos antiguos discutían sobre su naturaleza pronominal) eran llamados «trascendentes» porque no tienen por encima de ellos ningún género en el que puedan contenerse y a partir del cual puedan definirse: como tales, son *maxime scibila*, lo que siempre es ya conocido y dicho en todo objeto aprehendido o nombrado y más allá de lo cual nada puede predicarse y conocerse. Así, el primero de los *trascendentia, ens*, no significa algún objeto determinado, sino más bien lo que está siempre ya aprehendido en todo objeto aprehendido y predicado en toda predicación; en palabras de Santo Tomás: «*illud quod primum cadit sub apprehensione, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*». En cuanto a los otros *trascendentia*, se convierten (*convertuntur*) con *ens*, en cuanto que acompañan (*concomitantur*) a todo ser sin añadirle cosa alguna real: *unum* significa, así, cada una de las diez categorías indiferentemente, por cuanto, al igual que *ens*, significa lo que está siempre ya dicho en todo enunciado por el hecho mismo de proferirlo.

La proximidad de los pronombres con la esfera de los *trascendentia* –fundamental para la articulación de los mayores problemas teológicos– recibe, no obstante, en el pensamiento medieval, una determinación esencial precisamente a través del desenvolvimiento del concepto de *demonstratio*. Retomando la noción de δεῖξις de los gramáticos griegos, las gramáticas especulativas medievales intentan precisar el estatuto de los pronombres respecto de los *trascendentia*. Mientras éstos denotan al objeto como objeto en su universalidad, el pronombre –se dice– indica en cambio una esencia *indeterminada*, un puro ser, no obstante *determinable* a través de los actos particulares de cumplimiento que son la *demonstratio* y la *relatio*:

> *Pronomen* –se lee en un texto gramatical del siglo XIII– *est pars orationis significans per modum substantiae specificabilis per alterum unumquodque... Quicumque hoc pronomen* ego, *vel* tu, *vel* ille, *vel quodcumque aliud audit, aliquid permanens apprehendit, non tamen ut distinctum est vel determinatum nec sub determinata apprehensione, sed ut determinabilis est sive distinguibile sive specificabile per alterum unumquodque, mediante tamen demonstratione vel relatione* (Thurot, p. 172).

La demostración (o, en el caso del pronombre relativo, la relación) cumple y llena el significado del pronombre, y es, por eso, «consustancial» (p. 173) a éste. Por cuanto éste con-tiene a la vez un particular modo de significación y un acto indicativo, el pronombre es por lo tanto la parte del discurso en la que se realiza el paso del significar al mostrar; el puro ser, la *substantia indeterminata* que éste significa y que, como tal, es, en sí, insignificable e indefinible, se hace significable y determinable a través de un acto de «indicación». Por eso, si faltan los actos indicativos, los pronombres –afirman los gramáticos medievales retomando una expresión de Prisciano– permanecen «nulos y vacíos»:

> *Pronomina ergo, si carent demonstratione vel relatione, cassa sunt et vana, non quia in sua specie non remanerent, sed quia sine demonstratione et relatione, nihil certum et determinatum supponerent* (Thurot, p. 175).

Desde esta perspectiva histórica es como podemos mirar, en este punto, hacia la estrecha implicación entre pronombre –el «esto»– e indicación, que permite a Hegel transformar la certidumbre sensible en un proceso dialéctico.

Pero ¿en qué consiste la *demonstratio* que llena el significado del pronombre? ¿Cómo es posible que algo como el puro

ser (la οὐσία) pueda ser «indicado»? (Ya Aristóteles, al plantear el problema de la δεῖξις de la οὐσία, había escrito: «no se indicará [la οὐσία, el τί ἐστιν] con la sensación o con un dedo», *Sec. An.* 92*b*.)

El pensamiento lógico-gramatical de la Edad Media (así, por ejemplo, la *Grammatica speculativa* de Tomás de Erfurt que está en la base de la *Habilitationschrift* de Heidegger sobre Duns Escoto) distingue aquí dos especies de *demonstratio*: ésta puede hacer referencia a los sentidos (*demonstratio ad sensum*), en cuyo caso significa lo que indica (habrá entonces coincidencia de significar y mostrar: «*hoc quod demonstrat, significat, ut ille currit*»), o puede, por el contrario, hacer referencia al intelecto (*demonstratio ad intellectum*) en cuyo caso no significa lo que indica, sino alguna otra cosa («*hoc quod demonstrat non significat, sed aliud, ut haec herba crescit in horto meo, hic unium demostrator et aliud significatur*». Según Tomás de Erfurt, éste es también el *modus significandi* del nombre propio: «*ut si dicam, demonstrato Joanne, iste fuit Joannes, hic unum demonstratur et aliud in numeros significatur*»). ¿De dónde proviene este *aliud*, esta alteridad que está en juego en la *demonstratio ad intellectum*?

Los gramáticos medievales se dan cuenta de que se encuentran aquí frente a dos diferentes estatutos de presencia, uno cierto e inmediato y otro en el que está ya siempre insinuada una *diferencia temporal* y es, por consiguiente, menos cierto. El paso del mostrar al significar sigue siendo, por lo menos en este caso, problemático. Un gramático del siglo XIII (Thurot, p. 175) logra representar, haciendo referencia explícita a la unión del alma con el cuerpo, el significado del pronombre como una unión del *modus significandi* de la indicación (que está en el pronombre) con el *modus significandi* de lo indicado (que está en el *nombre* indicado, *qui est in nomine demons-*

trato). La indicación, que está en juego en el pronombre, consiste aquí en la unión de dos modos de significación; es decir, que es un hecho lingüístico y no sensible. El modo de esta unión (si se exceptúa, como veremos, cualquier referencia significativa al *actus loquentis* y a la *prolatio vocis*) sigue siendo, sin embargo, tan oscuro e indefinido como la unión entre alma y cuerpo.

En la intuición de la naturaleza compleja de la indicación y de su necesaria referencia a una dimensión de lenguaje, el pensamiento medieval toma conciencia de la problemática del paso entre *significar* y *mostrar* que tiene lugar en el pronombre, pero no logra habérselas con él. Debía corresponder a la lingüística moderna cumplir el paso decisivo en esta dirección (y, sin embargo, eso fue posible también porque, entre el pensamiento lógico gramatical de la Edad Media y el nacimiento de la moderna ciencia del lenguaje se sitúa el desenvolvimiento de la filosofía moderna que, desde Descartes a Kant y hasta Husserl, es en buena parte una reflexión sobre el estatuto del pronombre *Yo*).

La lingüística moderna clasifica los pronombres entre los «indicadores de la enunciación» (Benveniste) o *shifters* (Jakobson). Benveniste, en sus estudios sobre la *Naturaleza de los pronombres* y sobre el *Aparato formal de la enunciación*, identifica el carácter esencial de los pronombres (junto a los otros indicadores de la enunciación, como «aquí», «ahora», «hoy», «mañana», etc.) en el remitir que éstos operan a la instancia de discurso. Es, en efecto, imposible encontrar un referente objetivo para esta clase de términos, cuyo significado se deja definir únicamente a través de la referencia a la instancia del discurso que los contiene.

¿Cuál es –pregunta Benveniste– la «realidad» a la que se refieren *yo* o *tú*? Únicamente una «realidad de discurso», que es algo muy singular.

> *Yo* no puede definirse sino en términos de «locución» y no en términos objetivos, como sucede con un signo nominal. *Yo* significa «la persona que enuncia la presente instancia de discurso que contiene *yo*». Instancia única por definición, y válida solamente en su unicidad... Esta referencia constante y necesaria a la instancia de discurso constituye un rasgo que une a yo/tú una serie de «indicadores» que, por su forma y sus capacidades combinatorias, pertenecen a clases diferentes, unos pronombres, otros adverbios, otros más locuciones adverbiales... *Esto* será el objeto designado a través de una ostensión simultánea a la instancia presente de discurso... *aquí* y *ahora* delimitan la instancia espacial y temporal coextensiva a la instancia presente de discurso que contiene *yo*... (Benveniste 1, pp. 252-253).

Sólo a través de este remitir tiene sentido hablar de *deîxis* y de «indicación»:

> No sirve de nada definir estos términos y los demostrativos en general a través de la *deîxis*, como suele hacerse, si no se añade que la *deixis* es contemporánea de la instancia de discurso que lleva el indicador de persona: de esta referencia el demostrativo saca su carácter cada vez único y particular, que es la unidad de la instancia de discurso al que se refiere. Lo esencial es, pues, la relación entre el indicador (de persona, de lugar, de tiempo, de objeto mostrado, etc.) y la *presente* instancia de discurso. En efecto, apenas deja de tenerse a la vista, a través de la expresión misma, esta relación del indicador con la instancia única que lo manifiesta, la lengua recurre a una serie de términos distintos que corresponden simétricamente a los primeros, pero que se refieren ya no a la instancia de discurso, sino a los objetos reales y a los tiempos y a los lugares «históricos». De aquí la correlación: yo: él; aquí: allá; ahora: entonces; hoy: el mismo día... (p. 253).

En esta perspectiva, los pronombres –como los otros indicadores y a diferencia de los otros signos del lenguaje, que re-

miten a una realidad léxica– se presentan como «signos vacíos», que se hacen «llenos» apenas el locutor los asume en una instancia de discurso. Su cometido es el de operar «la conversión del lenguaje en discurso» y de permitir el paso de la *lengua* al *habla*.

En un ensayo posterior en un año al de Benveniste, Jakobson, retomando, en parte, la definición del lingüista francés, clasifica los pronombres entre los *shifters*, es decir, entre aquellas unidades gramaticales especiales, contenidas en todo *código*, que no pueden definirse fuera de una referencia al *mensaje*. Desarrollando la distinción de Peirce entre el símbolo (que está asociado al objeto representado por una regla convencional) y el indicio (que se encuentra en una relación existencial con el objeto que representa), define los *shifters* como una clase especial de signos que reúne las dos funciones: los *símbolos-indicios*:

> Un ejemplo evidente... es el pronombre personal. Yo designa a la persona que enuncia «yo». Así, por una parte, el signo «yo» no puede representar su objeto sin estarle asociado mediante una regla convencional y, en códigos diferentes, el mismo sentido se atribuye a secuencias diferentes, como «yo», «*ego*», «*ich*», «*I*», etc.; por lo tanto, *yo* es un símbolo. Por otra parte, el signo «yo» no puede, sin embargo, representar su objeto si no se encuentra en una «relación existencial» con ese objeto: la palabra «yo», que designa al enunciador, está en relación existencial con la enunciación, y funciona como indicio de ella (Jakobson, p. 132).

Aquí, como en Benveniste, se atribuye a los *shifters* la función de articular el paso entre significación e indicación, entre lengua (código) y habla (mensaje); como símbolos-indicios, pueden llenar el significado que compete a éstos en el código sólo a través de la referencia deíctica a una instancia concreta de discurso.

Si esto es verdad, lo que la reflexión lógico-gramatical de la Edad Media había intuido apenas (en la idea de la centralidad del *actus loquentis* y de la *prolatio vocis* para el significado del pronombre) está aquí claramente formulado. El significado propio de los pronombres –en cuanto *shifters* e indicadores de la enunciación– es inseparable de un remitir a la instancia de discurso. La articulación –el *shifting*– que operan no es de lo no-lingüístico (la indicación sensible) a lo lingüístico, sino de la *lengua* al *habla*. La *deîxis*, la indicación –en la que desde la antigüedad se ha individualizado su carácter peculiar– no muestra simplemente un objeto innombrado, sino ante todo la instancia misma del discurso, su tener-lugar. El lugar, que está indicado por la *demonstratio* y sólo a partir del cual es posible toda otra indicación: es un lugar de lenguaje y la indicación es la categoría a través de la cual el lenguaje hace referencia a su propio tener-lugar.

Tratemos de precisar mejor la esfera de significado que se abre en este remitir a la instancia de discurso. Benveniste la define a través del concepto de «enunciación». «La enunciación –escribe– es la puesta en función de la lengua a través de un acto individual de utilización.» No se confunde, sin embargo, con el simple acto de habla:

> ... conviene poner atención en la condición específica de la enunciación: ésta es el acto mismo de producir un enunciado, no el texto de lo enunciado... Este acto es obra del locutor que moviliza la lengua por cuenta propia. La relación entre el locutor y la lengua determina el carácter lingüístico de la enunciación (Benveniste 2, p. 80).

La esfera de la enunciación comprende, pues, lo que, en todo acto de habla, se refiere exclusivamente a su tener-lugar, a su *instancia*, independientemente y antes de lo que, en éste, sea dicho y significado. Los pronombres y los otros indicadores de

la enunciación, antes de designar objetos reales, indican precisamente *que el lenguaje tiene lugar*. Permiten así referirse, antes aún que al mundo de los significados, al *acontecimiento de lenguaje* mismo, en cuyo interior puede sólo significarse algo.

La ciencia del lenguaje aprehende esta dimensión como aquélla en que adviene la puesta en obra del lenguaje, la conversión de la lengua en habla. Pero, en la historia de la filosofía occidental, esta dimensión se llama, desde hace más de dos mil años, *ser*, οὐσία. Lo que siempre se muestra ya en todo acto de habla (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν; *Met.* 1028*a*, 36-37; «*illud... cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*»), lo que, sin ser nombrado, está ya siempre indicado en todo decir, es, para la filosofía, el ser. La dimensión de significado de la palabra «ser», cuya eterna búsqueda y cuyo eterno extravío (ἀεὶ ζητούμενον χαί ἀεὶ ἀπορούμενον; *Met.*, 1028*b*, 3) constituye la historia de la metafísica, es la del tener-lugar del lenguaje, y metafísica es aquella experiencia del lenguaje que, en todo acto de habla, aprehende el abrirse de esa dimensión y, en todo decir, tiene ante todo la experiencia de la «maravilla» de que el lenguaje *sea*. Sólo porque el lenguaje permite, a través de los *shifters*, hacer referencia a la propia instancia, tal cosa como el ser y el mundo se abren al pensamiento. La trascendencia del ser y del mundo –que la lógica medieval aprehendía en el significado de los *trascendentia* y que Heidegger identifica como estructura fundamental del ser-en-el-mundo– es la trascendencia del acontecimiento de lenguaje respecto de lo que, en ese acontecimiento, es dicho y significado: y los *shifters*, que indican, en todo acto de habla, su pura *instancia*, constituyen (como lo había aprehendido perfectamente Kant al atribuir al Yo el estatuto de la trascendentalidad) la estructura lingüística originaria de la trascendencia.

Esto permite comprender con mayor rigor el sentido de aquella diferencia ontológica que Heidegger reivindica con razón como fundamento siempre olvidado de la metafísica. El abrirse de la dimensión *ontológica* (el ser, el mundo) corresponde al puro tener-lugar del lenguaje como acontecimiento originario, mientras que la dimensión *óntica* (los entes, las cosas) corresponde a lo que, en este apertura, es dicho y significado. La trascendencia del ser respecto del ente, del mundo respecto de la cosa, es, ante todo, trascendencia del acontecimiento de lenguaje respecto del habla. Y los *shifters*, las pequeñas palabras *esto, aquí, yo, ahora*, a través de los cuales, en la *Fenomenología del espíritu*, la certidumbre sensible cree poder asir inmediatamente la propia *Meinung*, están siempre ya apresados en esa trascendencia, indican ya siempre el lugar del lenguaje.[1]

---

[1] En un sentido diferente del que hemos definido aquí como estructura lingüística, J. Lohmann, en un estudio cuya importancia señalamos (Lohmann, 1948), ha individualizado en la escisión en tema y desinencia, que caracteriza las palabras en las lenguas indoeuropeas, la estructura verbal de la diferencia ontológica. La diferencia entre tener-lugar del lenguaje (*ser*) y lo que se dice en la instancia de palabra (*ente*) se sitúa en una dimensión vecina, pero más *fundamental* respecto de la que se da entre tema y desinencia, por cuanto supera el plano de los simples nombres y toca al acontecimiento mismo de lenguaje (que el lenguaje sea, tenga lugar).

Es de destacar además que la proximidad entre el pronombre y la esfera de significado del verbo ser tiene probablemente también un fundamento etimológico. El pronombre i. e. **so*, **sa* (gr. ὁ, ἡ, got. *sa, so*) proviene, en efecto, de la raíz **s*-, y el verbo ser (*es*-) podría representar una verbalización de esta raíz.

Excursus 2 (entre la tercera y la cuarta jornadas)

*La intricación entre reflexión gramatical y reflexión teológica es, en el pensamiento medieval, tan estrecha, que el tratamiento del problema del Ser supremo no puede comprenderse sin hacer referencia a las categorías gramaticales. En este sentido, a pesar de las ocasionales polémicas de los teólogos contra la aplicación de los métodos gramaticales a los textos sagrados (*Donatum non sequimur*), el pensamiento teológico es también pensamiento gramatical y el Dios de los teólogos es también el Dios de los gramáticos.*

*Esta implicación tiene su lugar electivo en el problema del nombre de Dios o, más en general, en lo que los teólogos definen como problema de la «traslación de las partes del discurso a Dios» (*translatio partium declinabilium in divinam praedicationem*).*

Según las teorías gramaticales, el nombre significaba, como hemos visto, substantia cum qualitate, *es decir, la esencia determinada según cierta cualidad; ¿qué sucede –se preguntan los teólogos– cuando un nombre debe transferirse para designar la esencia divina, que es ser puro? ¿Y cuál puede ser el nombre de Dios, es decir, de aquel que es su ser mismo (*Deus est suum esse*)?*

En las Regulae theologicae *de Alano de Lille, la predicación de un nombre a la sustancia divina se describe como*

un «hacerse pronombre» (pronominatur) *y un «perder forma»* (fit informe) *del nombre:*

Reg. XVII: Omne nomen, datum ex forma, dictum de forma, cadit a forma.

Cum omnem nomen secundum primam institutionem datum sit a proprietate, sive a forma... ad significandum divinam formam translatum, cadit a forma, ex qua datum est, et ita quodammodo fit informe; pronominatur enim nomen, cum significat divinam usiam; meram enim significat substantiam; et cum videatur significare suam formam, sive qualitatem, non significat quidem, sed divinam formam, et cum dicitur: Deus iustus, vel bonus.

Si el nombre –referido a la sustancia divina, que es pura sustancia y «forma formalissima»– decae de su significado y ya no significa nada (nihil significat, *en las palabras de Alberto Magno), o bien se transforma en pronombre (es decir, pasa de la significación a la indicación), el pronombre, a su vez, si se predica de Dios «cae de la indicación»:*

Reg. XXXVI: Quotiescumque per pronomen demonstrativum de Deo fit sermo, cadit a demonstratione.

Omnis enim demonstratio est aut ad sensum, aut ad intellectum; Deus autem nec sensu, quia incorporeus, nec intellectu, quia forma caret, comprehendi potest; potius enim quid non sit, quam quid sit intellegimus...

No obstante, la función ostensiva del pronombre se mantiene aquí a través del recurso a aquella particular experiencia de la palabra que es la fe, pensada como lugar de una indicación que no es ni sensible ni intelectual: «apud Donatum enim demonstratio fit ad intellectum, apud Deum vero demonstratio fit ad fidem».

*Es importante observar que la fe se define aquí como una dimensión particular de significado, una particular «gramática» del pronombre demostrativo, cuyo cumplimiento ostensivo no se refiere ya a los sentidos o al intelecto, sino a una experiencia que tiene lugar únicamente en la instancia de discurso como tal (*fides ex auditu*).*

*En esta perspectiva, sobre la base del pasaje de la Sagrada Escritura (*Éxod., *3.13) en el que Dios, solicitado por Moisés a revelar su nombre (*«si dixerint mihi: quod est nomen eius? quid dicam eis?»*), responde:* «sic dices eis: qui est misit me ad vos», *el nombre* qui est, *que está formado de un pronombre y del verbo ser, es pensado como el nombre más congruente y «absoluto» de Dios. En un pasaje decisivo, Santo Tomás define la dimensión de significado de este nombre como aquélla en la que no es nombrado ningún ser determinado, sino simplemente, según una expresión de Damasceno, «el mar infinito e indeterminado de la sustancia»:*

> Ad quartum dicendum quod alia nomina dicunt esse secundum aliam rationem determinatam; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen «qui est» dicit esse absolutum et non determinatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde, quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ad ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quatum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur, ut dicit Dionysus. Et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

*[Al cuarto punto se debe decir que los otros nombres dicen el ser según una u otra determinación: así el nombre sabio dice cierto ser; pero este nombre «que es» dice el ser absoluto y no determinado a través de ninguna otra especificación añadida; por eso, Damasceno dice que eso no significa qué sea Dios [lo «que es» de Dios], sino, en cierto modo, el mar infinito y casi no determinado de la sustancia. Por eso, cuando procedemos en Dios a través de la vía de la negación, en primer lugar negamos de él los nombres y los atributos corporales; en segundo lugar, también aquellos intelectuales, respecto del modo en que se encuentran en las creaturas, como la bondad y la sapiencia; y entonces queda solamente en nuestro intelecto el hecho de que Dios es, y nada más: y está como en cierta confusión. Finalmente, sin embargo, quitamos de él este ser mismo, según como éste es en las creaturas, y queda entonces como en una tiniebla de ignorancia, a través de la cual, por cuanto se refiere a la ignorancia terrenal, nos unimos a Dios óptimamente, como dice Dionisio. Y esto es ese cierto oscurecimiento, en el que se dice que habita Dios] (*Super 1 Sent. *d.8, q.1, a.1).*

En las últimas palabras de este pasaje, hasta la dimensión universalísima de significado del nombre «qui est» *queda rebasada, hasta el ser indeterminado se quita para dar lugar a la pura negatividad de un «oscurecimiento», en el que se dice que habita Dios. Para comprender la dimensión de significado que está en cuestión aquí, más allá de la vaguedad que se suele atribuir a la teología mística (que es, por el contrario, una particular, pero perfectamente coherente gramática), conviene tener presente que, en este límite extremo del pensamiento ontológico, en el que se aprehende –como oscurecimiento– el tener-lugar mismo del ser, la reflexión teológica cristiana se salda con la reflexión de la mística hebrea sobre el* nomen tetragrammaton *como nombre secreto e impronunciable de Dios.* «Adhuc magis proprium *–escribe Santo Tomás de este nombre–*

est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem.»

En hebreo, como en toda lengua semítica, se escribían sólo las consonantes y el nombre de Dios se transcribía por eso con el tetragrama IHVH (iod, hé, waw, hé). No conocemos las vocales que entraban en la pronunciación del nombre, porque, por lo menos en los últimos siglos de su existencia nacional, estaba rigurosamente prohibido a los israelitas pronunciar el nombre de Dios. En los rituales se usaba el nombre Adonai, *Señor, y eso seguramente ya antes de la traducción de los Setenta, que pone siempre* ὁ Κύριος, *el Señor. Cuando, en el siglo* VI, *los masoretas introdujeron los puntos vocálicos en la escritura, en lugar de las vocales originales por entonces desconocidas se aplicaron al tetragrama las del nombre* Adonai *(para los hebreos renacentistas, el tetragrama asumió así la forma Jehovah, con una suavización de la primera* a*).*

Según una antigua interpretación mística –ya atestiguada en Meister Eckhart– el nombre de cuatro letras se identificó con el nombre qui est *(o* qui sum*):*

> *Rursus... notandum quod Rabbi Moyses l. I, c. 65, hoc verbum tractans: sum qui sum, videtur velle quod ipsum est nomen tetragrammaton, aut proximum illi, quod est sanctum et separatum, quod scribitur et non legitur, et illum solum significat substantiam creatoris nudam et puram.*

Lo que es pensado como suprema experiencia mística del ser y como nombre perfecto de Dios (la «gramática» del verbo ser que está en cuestión en la teología mística) es la experiencia de significado del grama mismo, de la letra *como negación y exclusión de la voz (*nomen innominabile*), «que se escribe pero no se lee»). Como nombre innombrable de Dios, el grama es la última y negativa dimensión de la significación, experiencia no ya*

de *lenguaje, sino* del *lenguaje mismo, es decir, de su tener-lugar en el quitarse de la voz. También de lo inefable hay pues una «gramática»: lo inefable es más bien simplemente la dimensión de significado del grama, de la letra como último fundamento negativo del discurso humano.*

Dasein, ser-el-aquí, *das Diese nehmen*, asir el Esto: si lo que acabamos de decir sobre el significado de los *shifters* es verdad, debemos entonces interpretar de manera nueva estas expresiones. Lo que quieren decir no puede en efecto entenderse sino a través de un remitir a la instancia de discurso. *Dasein, das Diese nehmen* significan: ser el tener-lugar del lenguaje, captar la instancia de discurso. Tanto para Heidegger como para Hegel, la negatividad entra en el hombre porque el hombre ha de ser ese tener-lugar, quiere captar el acontecimiento de lenguaje. La pregunta sobre el origen de la negatividad, que nos habíamos propuesto, debe entonces reformularse de esta manera: ¿qué es lo que, en la experiencia del acontecimiento de lenguaje, lanza a la negatividad? ¿Dónde está el lenguaje, para que la tentativa de captar su lugar tenga ese poder nulificante?

Pero ante todo, ¿qué significa *indicar* la instancia de discurso? ¿Cómo es posible que el discurso tenga *lugar*, es decir, se configure como algo que pueda ser indicado? La lingüística moderna, que sin embargo insiste en el carácter de *indicio* del *shifter*, deja en la sombra este problema. También ella, recogiendo una antigua tradición gramatical, parece presuponer

que, en el límite de la posibilidad de significar, el lenguaje, a través de los *shifters*, puede *mostrarse* a sí mismo, *indicar* la instancia presente de discurso como tener-lugar propio. Pero ¿cómo adviene esta «indicación»? Benveniste, en los estudios citados, funda el carácter de indicio de los *shifters* en una «contemporaneidad con la instancia de discurso que lleva el indicador de la persona»; Jakobson, retomando una expresión de Peirce, habla, a este propósito, de una «relación existencial» entre *shifter* y enunciación. «Yo –escribe– designa a la persona que enuncia yo.» Pero ¿de qué manera algo como una indicación es, en este caso, posible? ¿En qué sentido se puede hablar de una «relación existencial» y de una «contemporaneidad» entre el *shifter* y la instancia de discurso? ¿Qué es lo que, en la instancia de discurso, permite que sea indicada, que, antes y más allá de lo que es significado en ella, *muestre* su propio tener-lugar?

Es suficiente reflexionar sobre estas interrogaciones para darse cuenta de que contemporaneidad y relación existencial no pueden fundarse sino en la voz. *La enunciación y la instancia de discurso no son identificables como tales sino a través de la voz que las profiere*, y sólo suponiéndole una voz puede mostrarse algo como un tener-lugar del discurso. Como había entendido primeramente un poeta, y tal vez más claramente que los lingüistas (Valéry: «El yo o el mí es la palabra asociada a la voz. Es como el sentido de la voz misma, ésta considerada como signo»), el que enuncia, el locutor, es ante todo una voz y el problema de la *deixis* es el problema de la voz y de su relación con en lenguaje. Éste es el problema –que una antigua tradición de pensamiento presenta como problema lógico fundamental (para los estoicos la voz, la φωνή, era la ἀρχή de la dialéctica; y «*de vocis* –nos informa un pasaje de Servio– *nemo magis quam philosophi tractant*»)– que debemos disponernos a afrontar ahora.

A decir verdad, en el momento de definir el aparato formal de la enunciación, Benveniste menciona en primer lugar precisamente la «relación vocal de la lengua». Pero este problema él lo plantea únicamente desde el punto de vista de las particularidades individuales de los sonidos proferidos, según la diversidad de las intenciones y de las situaciones en que se produce la enunciación. Este aspecto del problema, aunque durante mucho tiempo descuidado por los lingüistas, ha dado lugar recientemente a estudios (como el de Fonagy sobre la función del estilo vocal) que consideran la voz en cuanto expresión de contenidos preverbales (conscientes o inconscientes) que no encuentran de otro modo expresión en el discurso.

Es evidente que este modo de plantear el problema de la voz –aunque útil– no interesa al horizonte de nuestra búsqueda, por cuanto no hace sino ensanchar hasta la pronunciación vocal de los fonemas el campo de la *significación* y no considera en modo alguno la voz como pura *indicación* –en la estructura de los *shifters*– de la instancia de discurso. (Por lo demás, la importancia de la voz como expresión de los afectos había sido ya ampliamente reconocida por la retórica antigua: es suficiente aquí remitir al tratamiento de la voz como parte de la *actio* en la *Institutio oratoria* de Quintiliano o al pasaje del *De oratore* ciceroniano en el que la voz aparece como un *cantus obscurior* presente en todo discurso.)

La voz –que está en cuestión en la indicación de los *shifters*– se sitúa, respecto del estilo vocal, en una dimensión diferente y más original, que constituye más bien, como veremos, la dimensión ontológica fundamental. En este sentido, la necesaria suposición de la voz en toda instancia de discurso había sido ya presagiada por el pensamiento de la antigüedad tardía. Ya la definición que da Prisciano del pronombre contiene un remitir –aun cuando no desarrollado– a la voz (que establece, a la vez, una inesperada relación entre ésta y la dimensión del

ser, la *sola substantia*): «*solam enim substantiam signficant pronomina, quantum est in ipsius prolatione vocis*». Sabemos, además, que los lógicos y gramáticos medievales discutían si la *voz* debía incluirse en la lista aristotélica de las categorías. Cada uno de los λεγόμενα, cada una de las posibilidades de decir enumeradas por Aristóteles puede considerarse, en efecto, en sí como pura voz, pero no ya simplemente como mero sonido ni como esfera de significado determinado, sino como portadora de un significado desconocido. La voz, así considerada, se mostrará entonces como pura intención de significar, como puro querer-decir, en el que algo se da a entender sin que se produzca todavía un acontecimiento determinado de significado.

Un pasaje del *De Trinitate* nos permite aprehender ejemplarmente esta dimensión de significado de la voz. En ese pasaje (X 1.2), que constituye uno de los primeros lugares donde se presenta, en la cultura occidental, la idea, que nos es hoy familiar, de «lengua muerta», Agustín cumple una meditación sobre una palabra muerta (*vocabulum emortum*). Supongamos –dice– que alguno oiga un sonido desconocido, el sonido de una palabra cuyo significado ignora, por ejemplo, la palabra *temetum* (un término inusual para *vinum*). Ciertamente, ignorando lo que eso quiere decir, deseará saberlo. Pero, para eso, es necesario que sepa que el sonido que ha oído no es una voz vacía (*inanem vocem*), el mero sonido *te-me-tum*, sino un sonido significante. De otro modo ese sonido trisilábico sería ya plenamente conocido en el momento en que es percibido por el oído:

> ¿Qué otra cosa habríamos de buscar en él para conocerlo mejor, desde el momento en que todas sus letras y la duración de cada sonido son conocidas, si no se supiese al mismo tiempo que es un signo y el ánimo no fuese movido por el deseo de saber de qué es signo? Así pues, cuanto más conocida es la palabra, pero sin serlo plenamente, tanto más el ánimo desea saber ese residuo de conocimiento. En efecto, si cono-

ciese sólo el existir de esta voz y no supiese que significa algo, no buscaría ya nada, una vez percibido con la sensación, en la medida en que era posible, el sonido sensible. Pero, puesto que sabe ya que no sólo hay una voz, sino también un signo, quiere tener perfecto conocimiento de él. Ahora bien, no se conoce perfectamente ningún signo si no se sabe de qué es signo. Aquel que con ardiente celo trata de saber y, encendido en el deseo, persevera, ¿puede decirse que esté sin amor? ¿Qué ama pues? Ciertamente no es posible amar algo que no es conocido. Ni ama esas tres sílabas, que ya conoce. ¿Se dirá entonces que ama en ellas el saber que significan algo?

En este pasaje se aísla una experiencia del habla en la que ésta no es ya mero sonido (*istas tres syllabas*) y no es todavía significado, sino *pura intención de significar*. Esta experiencia de un verbo desconocido (*verbum incognitum*) en la tierra de nadie entre sonido y significado es, para Agustín, la experiencia amorosa como voluntad de saber: a la intención de significar sin significado corresponde, en efecto, no la comprensión lógica, sino el deseo de saber (*«qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat»*). (Es importante aquí subrayar que el lugar de esta experiencia, que muestra la *voz* en su pureza originaria como querer-decir, es una palabra *muerta*: *temetum*.)

En el siglo XI, la lógica medieval retomó la experiencia agustiniana de la voz ignota para fundar sobre ella la dimensión del significado más universal y originaria. En su objeción al argumento ontológico de Anselmo, Gaunilón afirma la posibilidad de una experiencia de pensamiento que no significa todavía ni remite a una *res*, sino que mora en la «sola voz»: pensamiento de la voz sola (*cogitatio secundum vocem solam*). Reformulando el experimento agustiniano, propone, en efecto, un pensamiento que piense

> no tanto la voz misma, que es una cosa de algún modo verdadera, o sea, el sonido de las tres sílabas y de las letras, cuanto el significado de la voz oída; pero no como es pensado por quien conoce qué suele significarse con aquella voz (por el cual es pensado según la cosa, aunque verdadera sólo en el pensamiento), sino más bien cómo es pensado por quien no conoce su significado y piensa sólo según el movimiento del ánimo que trata de representarse el efecto de la voz oída y el significado de la voz percibida.[1]

Experiencia *ya no* de un mero sonido y *todavía no* de un significado, este «pensamiento de la voz sola» abre al pensamiento una dimensión inaudita, que, indicando el puro tener-lugar de una instancia de lenguaje sin ningún acontecimiento determinado de significado, se presenta como una especie de «categoría de las categorías» que subyace siempre ya en todo proferimiento verbal, y es, por lo tanto, singularmente cercana a la dimensión de significado del puro ser.

Desde esta perspectiva es desde donde debemos mirar hacia aquellos pensadores del siglo XI, como Roscelino, cuyo pensamiento no nos es conocido directamente, pero de quienes se decía que habían descubierto el «significado de la voz» (*«primus in logica sententiam vocum instituit»*, según el testimonio de Otón de Frisinga) y que afirmaban que las esencias universales eran sólo *flatus vocis*. *Flatus vocis* no es aquí el mero sonido, sino, en el sentido que hemos visto, la voz como intención de significar y como pura indicación de que el lenguaje tiene lugar. Esta pura indicación es la *sententia vocum*, el significa-

[1] «*Siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa, quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitatur; sed non ita ut ab illo qui novit quid ea soleat significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram, verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditae vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi.*»

do de la voz en sí, anterior a toda significación categorial, en la que Roscelino identifica la dimensión de significado más universal, la del ser. Que el ser, las *substantiae universales*, sea *flatus vocis* no significa que sean una nada, sino, por el contrario, que la dimensión de significado del ser coincide con la experiencia de la voz como pura indicación y puro querer-decir. En este sentido debemos entender, restituyendo así a Roscelino un lugar fundamental en la historia de la ontología moderna, el testimonio de Juan de Salisbury según el cual «*fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent*» y el de Anselmo, que habla de «*nostri temporis dialectici... qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias*». El «pensamiento de la voz sola», el pensamiento del «soplo de la voz» (en el que debemos ver tal vez la primera aparición del *Geist* hegeliano), es pensamiento de lo más universal que hay: *pensamiento del ser*. El ser está en la voz (*esse in voce*) como abrirse y mostrarse del tener-lugar del lenguaje, como *Espíritu*.[2]

Si volvemos ahora al problema de la indicación, podemos tal vez comprender de qué modo la voz articula el remitir de los *shifters* a la instancia de discurso. La voz –que está supuesta por los *shifters* como tener-lugar del lenguaje– no es simplemente la φωνή, el mero flujo sonoro emitido por el aparato fonador, así como el Yo, el locutor, no es simplemente el individuo psicosomático de quien proviene el sonido. Una voz como mero sonido (una voz *animal*) puede ciertamente ser indicio del individuo que la emite, pero no puede de ningún modo remitir a la instancia de discurso en cuanto tal ni abrir la esfera de la enunciación. La voz, la φωνή animal está, sí, presupuesta por los *shifters*, pero como lo que debe necesaria-

---

[2] También Abelardo, que había sido alumno de Roscelino, distingue la voz como *subiectum* físico (el aire percutido) del *tenor aëris*, su pura articulación significante, que (con un término tomado de Prisciano) llama también *spiritus*.

mente quitarse para que el discurso significante tenga lugar. *El tener-lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el acontecimiento de significado es la otra Voz, cuya dimensión ontológica hemos visto emerger en el pensamiento medieval y que, en la tradición metafísica, constituye la articulación originaria (la ἄρθρον) del lenguaje humano.* Pero, por cuanto esta Voz (que escribiremos desde ahora en adelante con mayúscula para distinguirla de la voz como mero sonido) tiene el estatuto de un *ya-no* (voz) y de un *todavía-no* (significado), constituye necesariamente una dimensión negativa. Es *fundamento*, pero en el sentido de que es lo que va *al fondo* y desaparece, para que el ser y el lenguaje tengan lugar. Según una reflexión que domina toda la reflexión occidental sobre el lenguaje, desde la noción de γράμμα de los gramáticos antiguos hasta el fonema de la moderna fonología, lo que articula la voz humana en lenguaje es una pura negatividad.

La Voz abre, en efecto, el lugar del lenguaje, pero lo abre de tal modo que está siempre ya preso en una negatividad y, ante todo, siempre ya consignado a una temporalidad. *En cuanto que tiene lugar en la Voz (es decir, en el no-lugar de la voz, en su ser-sido), el lenguaje tiene lugar en el tiempo. Mostrando la instancia de discurso, la Voz abre, a la vez, el ser y el tiempo. Es cronotética.*

Que la temporalidad se produzca *en la* enunciación y *a través de* la enunciación, lo había visto ya Benveniste, que clasifica los tiempos verbales entre los indicadores de la enunciación:

> Podría creerse –escribe– que la temporalidad es una estructura innata del pensamiento. En realidad, es producida en y a través de la enunciación. De la enunciación procede la instauración de las categorías del presente y de la categoría del presente nace la categoría del tiempo. El presente es propiamente el surgimiento del tiempo. Es aquella pre-

> sencia ante el mundo que sólo el acto de enunciación hace posible, puesto que (inténtese reflexionarlo) el hombre no dispone de ningún otro modo de vivir el «ahora» sino el de realizarlo a través de la inserción del discurso en el mundo. Se podría mostrar, a través de un análisis de los sistemas temporales en diferentes lenguas, la posición central del presente. El presente formal no hace sino explicitar el presente inherente a la enunciación, que se renueva con cada producción de discurso, y, a partir de este presente continuo y coextensivo a nuestra presencia propia, se imprime en la conciencia el sentimiento de una continuidad que llamamos «tiempo»; continuidad y temporalidad que se generan en el presente incesante de la enunciación, que es el presente del ser mismo, y se delimitan, a través de una referencia interna, entre lo que se hará presente y lo que ya no es (Benveniste 2, p. 83).

Análisis excelente, al que basta añadir, para liberarlo de los residuos de un vocabulario psicológico, que, precisamente en la medida en que se generan en el acto de enunciación (es decir, en una Voz y no simplemente en una voz), el presente –como lo muestra, en la historia de la filosofía, el análisis del instante, desde Aristóteles hasta Hegel– está también necesariamente marcado por la negatividad. La centralidad de la relación entre ser y presencia en la historia de la filosofía occidental tiene su fundamento en el hecho de que temporalidad y ser tienen su surgimiento común en el «presente incesante» de la instancia de discurso. Pero –precisamente por eso– la presencia no es (como podrían hacer pensar las palabras de Benveniste) algo simple, y custodia, por el contrario, en sí el secreto poder de lo negativo.

La Voz, como *shifter* supremo que permite aprehender el tener-lugar del lenguaje, aparece por lo tanto como el fundamento negativo sobre el que descansa toda la onto-lógica, la negatividad originaria, sobre la que se sostiene toda negación. Por eso, la apertura de la dimensión del ser está siempre ya

amenazada de nulidad: si, en palabras de Aristóteles, el ser es ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, si el hombre se encuentra necesariamente «sin camino» cuando busca qué «quiere decir» la palabra ser (Plat., *Sof.* 244*a*), es porque la dimensión de significado del ser se abre originariamente sólo en la articulación puramente negativa de una Voz. Y es, además, en esta negatividad que articula la escisión del campo del lenguaje en *significar* y *mostrar*, donde hemos visto constituirse la estructura originaria de la trascendencia.

Tal vez, resulte ahora más claro por qué Hegel, al comienzo de la *Fenomenología*, piensa el indicar como un proceso dialéctico de negación: lo que cada vez es quitado en el decir: *esto*, es la voz, y lo que cada vez se abre en este quitarse (a través de su conservase, como Voz, en una escritura) es el puro ser, el *Esto* como universal; pero este ser, en cuanto que tiene siempre lugar en un ser-sido, en un *gewesen*, es, también, una pura nada, y sólo el que lo reconoce como tal sin inmiscuirse en lo indecible lo «aprehende en su verdad» en el discurso. Y comprendemos entonces por qué al *da* y al *diese*, a estas palabritas cuyo significado nos habíamos propuesto indagar, les es inherente un poder nulificante. *«Asir el Esto», «ser-el-aquí» es posible únicamente pasando por la experiencia de la Voz, es decir, del tener-lugar del lenguaje en el quitarse de la voz.*

Si el análisis que hemos llevado adelante hasta aquí es correcto, deberemos poder encontrar, tanto en el pensamiento de Hegel como en el de Heidegger, un pensamiento de la Voz como articulación negativa originaria. Es lo que trataremos de ver en las próximas jornadas.

Excursus 3 (entre la cuarta y la quinta jornadas)

Con el aislamiento de la dimensión que hemos indicado con el término Voz, *la filosofía responde a un problema que, en referencia a su formulación implícita en el* Περὶ ἑρμηνείας *aristotélico, podría formularse: ¿qué está en la voz? ¿Qué son* τὰ ἐν τῇ φωνῇ*? Aristóteles enuncia, en efecto, en estos términos el proceso de la significación del discurso humano:*

> ἔστι μὲν οὖ τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, Καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ Καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήμτατα τῆς ψυχῆς, χαὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά.
>
> *[Lo que está en la voz es signo de las pasiones del alma y lo que está escrito es signo de lo que está en la voz. Y así como las letras no son las mismas para todos los hombres, así tampoco las voces; aquello de lo que son ante todo signos, es decir, las pasiones del alma, ésos son los mismos para todos; y también las cosas de las que las pasiones son similitudes son para todos las mismas])* (De int. *16*a, *3-7).*

Si en este pasaje el carácter de significante del lenguaje se explica como un proceso de interpretación (hermeneía) *que se de-*

senvuelve entre tres términos, que remiten uno a otro (lo que está en la voz interpreta y significa las pasiones del alma que, a su vez, corresponden a los prágmata*), lo que sigue siendo problemático es el estatuto de los* grámmata. *¿Por qué hace intervenir Aristóteles ese «cuarto intérprete» junto a los otros tres, que parecían agotar el orden de la significación? Ya los antiguos comentadores se habían dado cuenta de que, una vez concebida la significación como un remitir que va de la voz a las pasiones en el alma, y de éstos a las cosas, era entonces necesario introducir un cuarto elemento que asegurase la interpretación de las voces mismas. El* grámma *es este cuarto hermeneuta que asegura la inteligibilidad de la voz.*

Sin embargo, en la medida en que, como último intérprete, el grámma *es el fundamento que sostiene el círculo entero de la significación, debe necesariamente gozar, en el interior de éste, de un estatuto privilegiado. La reflexión gramatical griega identifica durante algún tiempo este estatuto particular del* grámma *por el hecho de que no sea simplemente (como los otros tres)* signo, *sino, a la vez,* elemento *de la voz* (στοιχεῖον τῆς φωνῆς). *Desarrollando lo que, en cierto sentido, estaba ya implícito en la formulación aristotélica* (τὰ ἐν τῇ φωνῇ, *lo que está* en *la voz, y no simplemente la voz), los gramáticos antiguos definen así el* grámma *como* φωνὴ ἔναρθρος ἀμερής, pars minima vocis articulatae, *es decir,* quantum *de voz significante.* Como signo y a la vez elemento constitutivo de la voz, el grámma viene a asumir así el estatuto paradójico de un indicio de sí mismo *(index sui).*

Esto significa que, desde el comienzo, la reflexión occidental sobre el lenguaje pone el grámma *y no la voz en el lugar original. Como signo, el* grámma *presupone, en efecto, la voz y su quitarse, pero, como elemento, tiene la estructura de una pura autoafección negativa, de un rastro de sí mismo. A la pregunta «¿qué está en la voz?», la filosofía responde: nada está en la voz, la*

voz es el lugar de lo negativo, es Voz, es decir, pura temporalidad. *Pero esta negatividad es sin embargo* grámma, *es decir, que es el* ἄρθρον *que articula voz y lenguaje y abre así el ser y el sentido.*

Desde este punto de vista es posible medir la agudeza, pero también el límite, de la crítica de Derrida a la tradición metafísica. Porque si debemos ciertamente rendir homenaje a Derrida como al filósofo que ha identificado con más rigor –desarrollando el concepto levinasiano de rastro y el heideggeriano de diferencia– el estatuto original del grámma *y del significante en nuestra cultura, es verdad también que creyó haber abierto de este modo la vía para la superación de la metafísica, mientras que en verdad sólo había sacado a luz su problema* fundamental. *La metafísica no es, en efecto, simplemente la primacía de la voz sobre el* grámma. *Si metafísica es aquel pensamiento que pone en el origen la voz, es verdad también que esa voz es pensada, desde el principio, como quitada, como Voz. Identificar el horizonte de la metafísica simplemente con la supremacía de la* φωνή, *y creer, por eso, poder rebasar ese horizonte a través del* γράμμα *significa pensar la metafísica sin la negatividad que le es coesencial. La metafísica es siempre ya gramatología y ésta es* fundamentología, *en el sentido de que al* grámma *(a la Voz) incumbe la función de fundamento ontológico negativo.*

Una crítica decisiva de la metafísica habría debido implicar necesariamente una confrontación con el pensamiento hegeliano del Absoluto y con el Ereignis *heideggeriano. Pues, ¿no es precisamente el sustraerse al origen (su estructura de rastro, o sea negativa y temporal) lo que ha de pensarse (de absolverse) en el Absoluto (que es sólo al final, como resultado, lo que es verdaderamente; o sea, que es el volver a sí mismo de un rastro) y en el* Ereignis *(en el cual viene al pensamiento la diferencia como tal, es decir, ya no simplemente el olvido del ser,*

sino el olvidarse y el sustraerse en sí mismos)? Tal vez la identificación de la estructura de rastro del origen como problema fundamental *es, por lo demás, más antigua aún y ya pensada en el* τὸ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή *de* Enéadas *VI 7.33 (la forma, el principio de la presencia, como rastro* ἴχνος *de un sin-forma); tal vez ya en el* ἐπέκεινα τῆς οὐσίας *platónico, o sea, en la situación de la idea del bien más allá del ser (*Rp. *509* b, *9), como en el* τὸ τί ἦν εἶναι *aristotélico (el ser que siempre ya* era*).*

También la crítica de Levinas a la ontología, que ha encontrada su más bella y cumplida expresión en una vuelta a la ἐπέκεινα τῆς οὐσίας *platónica y neoplatónica (Levinas 1978), no hace, en verdad, sino volver a traer a la luz la estructura negativa* fundamental *de la metafísica, tratando de pensar el ser-sido inmemorial más allá de todo ser y de toda presencia, el* ille *que es antes de todo* yo *y de todo* esto*, el Decir que está más allá de todo Dicho. (Sin embargo, el acento puesto sobre la ética en el pensamiento de Levinas sigue –desde el punto de vista del seminario– por interrogarse.)*

QUINTA JORNADA

Hay un texto de Hegel en el que el problema de la voz se destaca temáticamente de tal modo que arroja una luz singular sobre el articularse mismo del concepto de negatividad en su pensamiento. Se trata de los manuscritos de las lecciones que el joven Hegel dictó en Jena en 1803-1804 y en 1805-1806, publicados respectivamente por vez primera por Hoffmeister en 1932 con el título de *Jenenser Realphilosophie I* y en 1931 con el título de *Jenenser Realphilosophie II*.[1]

Hegel, que en las lecciones precedentes había seguido el «hacerse pedazos» del espíritu y su «ocultamiento» en la naturaleza, describe ahora su reemergencia a la luz en la figura de la

[1] Desde la época en que Hoffmeister publicó los manuscritos en cuestión, los estudios filológicos sobre ediciones de textos hegelianos dirigidos por Haering y por Kimmerle han mostrado que las lecciones no pueden considerarse como una redacción unitaria, ni mucho menos representan una *Realphilosophie* orgánicamente proyectada. Sin embargo, los textos de 1803-1804, de los que nos ocupamos aquí (en particular la rúbrica: *III Philosophie des Geistes*) mantienen de todos modos, para quien se interese en ellos, su validez: el análisis de Kimmerle ha mostrado que se trata, en efecto, de un único largo fragmento. Para las lecciones de 1805-1806 se puede hablar en cambio de una *Realphilosophie* y los análisis grafológicos confirman la datación en el otoño de 1805.

conciencia y su darse realidad a través de las «potencias» de la memoria y del lenguaje. En la sensación y en la imaginación, la conciencia no ha salido todavía a la luz, está todavía inmersa en su «noche». La imaginación –dice Hegel– es «un soñar con los ojos abiertos o durmiendo, vacío y privado de verdad»; y en un pasaje de las lecciones de 1805-1806, esa noche se describe en términos aterradores:

> ...el hombre es esa noche, esa pura nada, que lo contiene todo en su simplicidad, una infinita riqueza de muchas representaciones e imágenes... En fantasmagóricas representaciones todo en torno es noche; de pronto salta aquí una cabeza ensangrentada, allá otra figura blanca y de modo igualmente imprevisto se desvanecen. Esa noche se mira cuando se mira fijamente en los ojos a un hombre – dentro de una noche, que se hace espantosa; aquí para cada uno está suspendida contra la noche del mundo (Hegel 4, pp. 180-181).

Con el signo de su «muda indicación», la conciencia arranca lo que ha intuido a su indistinta cohesión y lo pone en relación con alguna otra cosa; pero el signo es todavía una cosa natural, que no tiene en sí ningún significado absoluto, y es sólo puesto arbitrariamente por el sujeto en relación con un objeto. El signo debe abolirse por lo tanto como un algo real para que pueda emerger en su verdad la esfera del significado y de la conciencia: «la idea de esta existencia de la conciencia es la *memoria*», y su existencia verdadera y propia es el lenguaje (Hegel 5, p. 211).

> *La memoria, la Mnemósyne de los antiguos* –escribe Hegel– según su verdadero significado no consiste en esto: que la intuición o lo que sea, los productos de la memoria misma estén en el elemento universal y sean reclamados fuera de él, es decir, que la memoria esté particularizada en un modo formal que no toca el contenido; sino que ella hace suceder un *hecho-de-la-memoria*, un algo recordado, lo que hemos defini-

do como intuición sensible [«yo me re-cuerdo *–ich er-innere mich»–* dirá Hegel en las lecciones de 1805-1806– significa: «yo penetro en mi interior, me recuerdo *–gehe innerhalb meiner»–*] ... Así la conciencia adquiere por primera vez una realidad, o sea, a condición de que en el objeto ideal sólo en el espacio y en el tiempo, o sea, poseedor del ser-otro fuera de sí, esa relación hacia lo externo quede negada y éste sea puesto idealmente por sí mismo, de modo que se convierta en un *nombre*. En el *nombre* queda quitado su *ser* empírico, o sea, que él es un concreto, un múltiple en sí, un viviente y un ente, y queda transformado en un ideal puramente simple en sí. El primer acto mediante el cual Adán constituyó su señorío sobre los animales es que les dio un nombre, es decir, que los negó como seres independientes y los volvió por sí ideales. El signo era, en la potencia precedente, en cuanto signo un *nombre*, que, sin embargo, era para sí todavía otra cosa que un nombre, o sea, una cosa; y el objeto indicado tenía su signo fuera de él; no era puesto sino como algo quitado. Así incluso el signo no tiene su significado en él mismo, sino sólo en el sujeto; tenía todavía que saberse en particular qué cosa se entendía con él. El nombre en cambio es, en sí, duradero, independientemente de la cosa y del sujeto. En el nombre es anulada la realidad *para sí* siendo del signo.

El nombre existe como lenguaje –éste es el concepto existente de la conciencia– que, por lo tanto, no se fija, cesa tan inmediatamente como es; existe en el elemento del aire... (pp. 211-212).

El nombre –en cuanto que «existe en el aire» como negación y memoria de lo nombrado– deja abolido pues lo que en el signo era todavía naturaleza, una realidad otra que el propio significado, y despertando al espíritu de su propio sueño y restituyéndolo a su elemento aéreo, transforma el reino de las imágenes en «reino de los nombres» («El despertar del espíritu es el *reino de los nombres*», escribirá Hegel 4, p. 184). Pero ¿de qué manera la memoria ha podido hacerse lenguaje y dar así existencia a la conciencia? Es en ese punto donde comparece, en su centralidad, el tema de la voz:

> La voz vacía del animal –escribe Hegel– adquiere un significado infinitamente en sí determinado. El puro sonido de la voz, la vocal, se diferencia, ya que el órgano de la voz presenta su articulación como tal articulación en sus diferencias. Este puro sonido es interrumpido mediante las [consonantes] mudas, la verdadera y propia detención del mero resonar, a través del cual principalmente todo sonido tiene un significado por sí, ya que las diferencias del mero sonido en el canto no son diferencias por sí determinadas, sino que se determinan solamente a través del sonido precedente y el siguiente. El lenguaje en cuanto sonoro y articulado es voz de la conciencia por el hecho de que todo sonido tiene un significado, es decir, que en él existe un nombre, la idealidad de una cosa existente, el inmediato no-existir de ésta (Hegel 5, p. 212).

El lenguaje humano es «voz de la conciencia», en él la conciencia existe y se da realidad, porque el lenguaje es *voz* articulada. En este articularse de la voz animal «vacía», todo sonido adquiere un significado, existe como nombre, como inmediato no existir de sí y de la cosa nombrada. Pero ¿en qué consiste esta «articulación»? ¿Qué es lo que aquí es articulado? Hegel contesta: el «puro sonido» de la voz animal, la vocal, que es interrumpida y detenida a través de las consonantes mudas. Es decir, que la articulación aparece como un proceso de diferenciación, de interrupción y de conservación de la voz animal. Pero ¿por qué esta articulación de la voz animal la transforma en voz de la conciencia, en memoria y lenguaje? ¿Qué estaba contenido en el «puro sonido» de la voz animal «vacía», para que el simple articularse y conservarse de ésta pueda dar lugar al lenguaje humano como voz de la conciencia? Sólo si interrogamos a la voz animal podremos dar respuesta a estas preguntas.

En un pasaje de las lecciones de 1805-1806, Hegel vuelve, en efecto, a plantearse el problema de la voz animal:

La voz –escribe– es oído activo, puro sí mismo, que se pone como universal; [expresando] dolor, deseo, alegría, satisfacción, [es] *Aufheben* del sí mismo singular, allá conciencia de la contradicción, aquí retorno a sí, indiferencia. Todo animal tiene en la muerte violenta una voz, se expresa como sí mismo quitado (*als aufgehobnes Selbst*). (Los pájaros tienen el canto, del que los otros están privados, porque pertenecen al elemento del aire –voz articulante, un sí mismo más suelto–).

En la voz el sentido se vuelve atrás a su interior; es sí mismo negativo, deseo (*Begierde*). Es carencia, ausencia de sustancia en sí mismo... (Hegel 4, p. 161).

En la voz, pues, el animal se expresa a sí mismo como quitado: «todo animal tiene en la muerte violenta una voz, se expresa *als aufgehobnes Selbst*».[2] Si esto es verdad, podemos entonces comprender por qué la articulación de la voz animal puede dar vida al lenguaje humano y convertirse en voz de la conciencia. La voz, como expresión y memoria de la muerte del animal, no es ya mero signo natural, que tiene su otro fuera de sí y, aunque sin ser todavía discurso significante, contiene ya en sí el poder de lo negativo y de la memoria. Ésta no es, por lo tanto, simplemente el sonido de la palabra, que Hegel volverá a tomar más tarde en consideración entre las de-

[2] La conexión entre voz animal y negatividad había sido planteada ya por Hegel en el *System der Sittlichkeit*, que Rosenzweig fecha entre el inicio y el verano de 1802: «el sonido del metal –escribe Hegel–, el susurro del agua y el mugido del viento no son cosas que desde dentro se transforman desde la absoluta subjetividad en su propio contrario, sino más bien hay aquí desarrollo en virtud de un movimiento que proviene del exterior. La voz del animal proviene de su puntualidad, o de su ser conceptual, y pertenece, como la totalidad de éste, a la sensación; si la mayoría de los animales aúllan ante el peligro de muerte, es sin duda solamente un salir de la subjetividad...»; si se recuerda que el punto es, para Hegel, una figura de la negatividad –en las lecciones de 1805-1806 se le define como *das Dasein des Nichtdasein*, el ser-ahí del no-ser-ahí–, esto significa que la voz brota inmediatamente de la negatividad del animal.

terminaciones individuales del lenguaje; como pura y originaria (aunque –dirá Hegel– inmediatamente desvanecida) articulación negativa, corresponde más bien a la estructura negativa de aquella dimensión del puro querer-decir que la lógica medieval aprehendía en el «pensamiento de la voz sola». El animal, muriendo, tiene una voz, exhala el alma en una voz, y en ésta se expresa y conserva *en cuanto muerto*. Es decir, que la voz animal es *voz de la muerte*.[3] Aquí el genitivo se entiende en sentido subjetivo más que objetivo. Voz (y memoria) *de la muerte* significa: la voz es muerte que conserva y recuerda al viviente como muerte y, a la vez, inmediatamente rastro y memoria de la muerte, negatividad pura.

Sólo porque la voz animal no está verdaderamente «vacía» (vacía, en el pasaje citado de Hegel, significa solamente: privada de un significado determinado), sino que contiene la muerte del animal, el lenguaje humano, que articula y detiene el puro sonido de esa voz (la vocal) –que articula, pues, y retiene esa *voz de la muerte*– puede convertirse en *voz de la conciencia*, lenguaje significante.

> La naturaleza –había escrito Hegel poco antes– no podía llegar a algún *producto duradero*, ella no llega nunca a ninguna verdadera existencia... sólo en el animal [llega] al sentido de la voz y del oído, como

[3] La idea de una «voz de la muerte» como lenguaje originario de la naturaleza se encuentra ya en la *Abhandlung* de Herder sobre el origen del lenguaje (1792), que tal vez Hegel podía tener presente cuando escribía el pasaje sobre la voz en las lecciones de 1805-1806. «¿Quién –escribe Herder– frente a un torturado que sufre y aúlla, delante de un moribundo que se lamenta, incluso delante de una bestia que gime, cuando toda la máquina viviente sufre, no se siente penetrar en el corazón ese Ah?... Horror y dolor atraviesan sus miembros: su íntima estructura nerviosa compadece el desgarramiento y la destrucción: el sonido de la muerte resuena (*der Todeston tönet*). ¡Este es el vínculo de ese lenguaje de naturaleza!»

al rastro inmediatamente desvanecido del proceso acaecido simplemente... (Hegel 5, pp. 206-207).

El lenguaje humano, en cuanto que es articulación, o sea, detención y conservación, de ese «rastro desvanecido» es la tumba de la voz animal, que custodia y sostiene (*fest-halt*) la esencia más propia: «lo que es más terrible (*das Furchtbarste*)»: «el Muerto (*das Tote*)» (Hegel 2, p. 36).

Por eso el lenguaje significante es verdaderamente la «vida del espíritu» que «lleva» la muerte y «se mantiene» en ella; y por eso –es decir, en cuanto que mora (*verwilt*) en la negatividad– le incumbe el «poder mágico», que «convierte lo negativo en ser». Pero ese poder le incumbe, permanece verdaderamente en contacto con el Muerto, sólo porque es articulación de aquel «rastro desvanecido» que es la voz animal; es decir, sólo porque, ya en la voz misma, el animal, en la muerte violenta, se había expresado a sí mismo como quitado. El lenguaje, por el hecho de inscribirse en el lugar de la voz, es doblemente voz y memoria de la muerte: muerte que recuerda y conserva la muerte, articulación y gramática del rastro de la muerte.

Si se considera el carácter central «antropogenético» que tiene el contacto con la muerte en el sistema hegeliano (Kojève 2, pp. 549-550), no se nos escapará la importancia de esta situación del lenguaje humano, en las lecciones de Jena, como articulación de una voz animal que es, en verdad, *voz de la muerte*. ¿Cómo es posible entonces que este íntimo contacto de lenguaje y muerte en una voz parezca desaparecer (o, en todo caso, quedar en la sombra) en el desarrollo subsecuente del pensamiento hegeliano? Un indicio para una respuesta se nos ofrece precisamente al final del pasaje citado de las lecciones de 1803, donde la voz se pone explícitamente en relación con el deseo (ella es «sí mismo negativo, deseo»). En la *Fenomenología del espíritu*, como es sabido, el contacto antropogenético con la muer-

te tiene, en efecto, su lugar en la dialéctica del deseo y en su desembocar –a través de la lucha por la vida o por la muerte entre amo y siervo– en el reconocimiento (*Anerkennen*). Aquí la experiencia antropogenética de la muerte (*die Bewährung durch den Tod*) no tiene lugar en una *Stimme*, en una voz, sino en una *Stimmung*, la angustia y el miedo frente a la muerte. En la medida en que pasa por la experiencia del miedo frente a ese «amo absoluto» que es la muerte, la conciencia del siervo se suelta de su «existencia natural» (*natürliche Dasein*) y se afirma como conciencia humana, o sea, como negatividad absoluta:

> Si [la conciencia] no ha probado el miedo absoluto (*die absolute Furcht*), sino sólo un miedo particular cualquiera, entonces la esencia negativa ha quedado para él exterior, y su sustancia no se ha contagiado íntimamente de ella (*durch und durch angesteckt*) (Hegel 2, p. 155).

La conciencia del siervo, que se ha dejado en esta experiencia «contagiar» de lo negativo, se hace capaz de frenar el propio deseo y de formar, en el trabajo, la cosa, alcanzando así el verdadero reconocimiento, que se le escapa, en cambio, al amo. Éste puede sólo satisfacer su propio deseo en la «pura negación» de la cosa y alcanzar, en el goce, el puro sentimiento de sí; pero su goce es necesariamente «sólo un desvanecerse» (*nur ein Verschwinden*), que carece de objetividad y de consistencia (p. 153).

Entre la dialéctica voz-lenguaje, que hemos reconstruido en las lecciones de Jena, y la dialéctica entre deseo y trabajo, siervo y amo (que, por lo demás, las lecciones de 1805-1806 desarrollan en inmediata contigüidad), un análisis atento revela una estrecha correspondencia. Esta correspondencia es, a veces, incluso terminológica: así como la voz es un «rastro inmediatamente desvanecido», así el goce del amo es «sólo un desvanecerse»; y así como el lenguaje detiene e interrumpe el puro sonido de la voz, así el trabajo es deseo frenado y retenido. Pero la correspondencia

es más profunda y esencial y toca al estatuto único que incumbe tanto a la voz como al goce del amo en cuanto figura de la pura negatividad y del *Muerto*. Así como el estatuto de la voz (y de su decir la muerte), así el del amo (y de su goce) queda en la sombra en el desenvolvimiento de la dialéctica hegeliana, que sigue, por decirlo así, del lado del siervo: y, sin embargo, es justamente en la figura del amo donde la conciencia humana emerge por primera vez de la existencia natural y articula la propia libertad. A través de su arriesgar la muerte, el amo en efecto es *reconocido* por el siervo. Pero *¿cómo qué* es reconocido? Ciertamente no como animal, como ser natural, porque ha demostrado, en la «prueba a través de la muerte», saber renunciar a la propia existencia natural; y no obstante, Hegel dice que el reconocimiento del siervo –en cuanto que no proviene de un ser que haya sido él mismo reconocido como humano– es «unilateral» e insuficiente para constituir al amo como verdadera y duraderamente humano, o sea, como negatividad *absoluta*. Por eso su goce, que no obstante logra cumplir aquel anonadamiento de la cosa que el deseo por sí solo no puede cumplir y dar al amo «el sentimiento sin mezcla de sí», es, sin embargo, «sólo un desvanecerse». *Ya no animal, pero todavía no humano, no ya deseo y todavía no trabajo, la «pura negatividad» del goce del amo aparece como el punto donde se muestra, por un instante, la articulación originaria de aquella «facultad de la muerte»* (Fähigkeit des Todes) *que caracteriza la conciencia humana*. Del mismo modo la Voz, que no es ya signo natural y no es todavía discurso significante, se presenta como la articulación originaria de aquella «facultad del lenguaje» a través de la cual únicamente la conciencia humana puede darse una existencia duradera; pero, en cuanto que su tener-lugar coincide con la muerte y la Voz es voz de la muerte (del «amo absoluto»), es también el punto, en sí desvaneciente e inaprensible, en que se cumple la articulación originaria de las dos «facultades» y en que verdaderamente, como se

lee en un pasaje de las lecciones de 1805-1806 que será retomado textualmente en la *Ciencia de la lógica*, «la muerte del animal es el devenir de la conciencia» (Hegel 4, p. 164).

En cuanto que muestra en su transparencia inicial esa articulación de las dos facultades, la Voz aparece entonces como la figura originaria y todavía no «absuelta» de aquella Idea *absoluta* que, como «único objeto y contenido de la filosofía», se expone, al final de la *Ciencia de la Lógica*, como la «palabra originaria» (*das ursprüngliche Wort*) que mora en el puro pensamiento y está siempre ya «desvanecida» en todo proferirse suyo:

> La lógica expone el moverse de la Idea absoluta sólo como la *palabra* originaria, que es un proferimiento, pero tal que, como proferido, queda inmediatamente de nuevo desvanecido, mientras es. La idea está, pues, sólo en esta autodeterminación, de *percibirse* (*sich zu vernehmen*), está en el *puro pensamiento*, donde la diferencia no es todavía un ser-otro, sino que es y sigue siendo transparente para sí misma (Hegel 3, p. 550).[4]

---

[4] En un pasaje importante de la *Jenenser Naturphilosophie* (Hegel 6, pp. 199-200), el Éter, como figura del espíritu absoluto que se refiere a sí mismo, se describe como una Voz que se percibe a sí misma: «Este hablar del Éter consigo mismo es su realidad, es decir, que es para sí tan infinito cuanto igual a sí mismo es. Lo igual-a-sí-mismo es el entender (*das Vernehmen*) de la infinitud, en la misma medida en que es el concebir de la Voz; es el entender, es decir, que el infinito está tan absolutamente reflejado en sí cuanto es infinito, y el Éter es Espíritu o Absoluto sólo en cuanto que es su entender, o sea, en cuanto que es así un volver a sí mismo. La voz brotante absolutamente en el interior es la infinitud, la inquietud, el hacerse-otro para sí; es percibida por el igual a sí mismo, que es para sí voz en cuanto infinito. El igual a sí mismo es, habla, es decir es infinito, y, por eso, el igual a sí mismo está frente al hablante; pues la infinitud es el Hablar, y el igual a sí mismo, que se ha hecho Hablar, es lo que entiende (*das Vernehmende*). El Hablar es la articulación de los sonidos del infinito, los cuales, entendidos por el igual a sí como melodía absoluta, son la absoluta armonía del universo, una armonía en la que el igual a sí mismo es mediado a través del infinito con el igual a sí que oye.»

Es esta articulación negativa en su estatuto desvaneciente originario lo que Bataille (y el hegelianismo francés de los alumnos de Kojève) trataron de reivindicar como posible experiencia fundamental más allá del horizonte de la dialéctica hegeliana. Esta reivindicación del deseo, de la Meinung, *del goce del amo, en una palabra de las figuras del* Muerto (das Tote) *–o, como también se expresa Bataille, de la «negatividad sin empleo»– es perfectamente legítima, dado el estatuto fundamental que le incumbe, como hemos visto, en el sistema hegeliano; pero querer jugar esa negatividad contra ese sistema mismo y fuera de él es también perfectamente imposible.*

A la pretensión de quien hubiera querido reivindicar el goce del amo, Hegel habría respondido en efecto precisamente con el misterio eleusino que, al comienzo de la Fenomenología, *opone a la* Meinung *de la certidumbre sensible: ciertamente la conciencia sensible es el fundamento de donde parte la dialéctica, pero su verdad es ser una pura nada, como tal inasible e indecible, y es justamente como una nada y como un negativo como la* pietas *de la* Wahrnehmung *la aprehende en el único modo posible: profiriéndola en palabras. Del mismo modo, el goce del amo parece haberse liberado, en su desva-*

necerse inmediato, de la dialéctica: pero se ha liberado solamente como una nada, un desvaneciente, que no puede en modo alguno decirse o asirse (en este sentido, es «sin empleo»); el único modo de decirlo y de asirlo es el del siervo que lo custodia, como nada, en su trabajo.

El problema es aquí, podríamos decir, el de la «voz» del amo: si en efecto el amo logra verdaderamente gozar y sustraerse al movimiento de la dialéctica, debe tener, en su placer, una voz animal (o más bien divina): cosa que precisamente el hombre no logra hacer nunca, estando preso en el discurso significante. (Lo que quiere decir que el goce del amo no es una figura del humano, sino del animal, o más bien de lo divino, y que de él sólo se puede callar, o, en el límite, reír.)

Este problema de la «satisfacción» es el que está en el centro de una carta inédita de Kojève a Bataille del 8 de abril de 1952 (conservada en la Bibliothèque Nationale *de París), de la que citamos aquí algunos pasajes. Kojève empieza por advertir a Bataille que el terreno en que se ha metido volviendo a proponer la idea de la* satisfaction *es un terreno «resbaladizo» (*glissant*), que lleva fatalmente a una «farsa»:*

> ...il ne vous échappe pas que le terrain où vous vous engagez est glissant: il me semble malgré tout qu'à ne vous y engager qu'à demi, à ne pas avouer que cette satisfaction dont vous parlez n'est pas saisissable, étant en somme et du moins au sens le plus parfait une farce, vous manquez à la politsse élémentaire... Il faudrait à la vérité pour être complet trouver un ton indéfinissable qui ne soit ni celui de la farce ni celui du contraire et il est évident que les mots ne sortent qu'à une condition du gosier: d'être sans importance. Je crois toujours que vous minimisez l'intérêt des expressions évasives que vous employez au moment où vous débouchez dans la fin de l'histoire. C'est pourquoi votre article me plaît tant, qui est la façon d'en parler la plus dérisoire –c'est-à-dire, la moins évasive.

Es en este punto donde Kojève desarrolla su crítica de la posición de Bataille:

Seulement vous allez peut-être vite, ne vous embarassant nullement d'aboutir à une sagesse *ridicule*: il faudrait en effet représenter ce qui fait coïncider la sagesse et l'objet du rire. Or je ne crois pas que vous puissiez personnellement éviter ce problème dernier. Je ne vous ai jamais rien entendu dire en effet, qui ne soit expressément et volontairemente comique au moment d'arriver à ce point de résolution. C'est peut-être la raison pour laquelle vous avez parfois accepté de faire una part à ma propre sagesse.

Malgré tout, ceci nous oppose: vous parlez de satisfaction, vous voulez bien qu'il y ait de quoi rire, mais non que ce soit le principe même de la satisfaction qui soit risible.

Por eso Kojève afirma en este punto que el modo más correcto de plantear el problema no es el de la satisfacción, sino el de la «soberanía»; pero esta soberanía es la del sabio al fin de la historia («en d'autres termes, en posant la souveraineté du sage à la fin de l'histoire»*), y en ella satisfacción e insatisfacción se identifican (*«l'identité de la satisfaction et de l'insatisfaction devient *sensible*»*).*

En otra carta a Bataille (del 28 de julio de 1942), Kojève desarrollaba consideraciones en cierto sentido análogas respecto del problema de la mística y del silencio:

...réussir à exprimer le silence (verbalement) c'est parler sans rien dire. Il y a une infinité de manières de le faire. Mais le résultat est toujours le même (si l'on réussit): le néant. C'est pourquoi toutes les mystiques authentiques se valent: dans la mesure où elles sont authentiquement mystiques, elles parlent du néant d'une manière adéquate, d'est-à-dire en ne disant rien... Ils (les mystiques) écrivent aussi –comme vous le faites vous-même. Pourquoi? Je pense qu'en tant que mys-

tiques ils n'ont aucune raison de le faire. Mais je crois qu'un mystique qui écrit... n'est pas seulement un mystique. Il est aussi un «homme ordinaire» avec toute la dialectique de l'*Anerkennen*. C'est pourquoi il écrit. Et c'est pourquoi on trouve dans le livre mystique (en marge du silence verbalisé par le discours dénué de sens) un contenu compréhensible: en particulier, philosophique. Ainsi chez vous.

Bataille caracteriza lo que él llama «experiencia interior» en términos filosóficos, como «lo contrario de la acción» y como «diferición de la existencia para más tarde»; pero, objeta Kojève,

ce qui suit est encore compréhensible et plein de sens. Mais faux. C'est-à-dire tout simplement «païen», «grec»: ontologie de l'être (interminable...) Car vous dites: «remise de l'existence à plus tard». Mais si (comme le pensent les philosophes chrétiens) cette existence n'existe pas «plus tard»? Ou si (comme il est vrai et comme l'a dit Hegel) l'existence n'est rien d'autre que cette «remise à plus tard»? L'existence –por parler avec Aristote (qui s'est mal compris)– est un passage de la puissance à l'acte. Quand l'acte est intégral, il a épuisé la puissance. Il est sans puissance, impuissant, inexistant: il n'est plus. L'existence humaine est la remise à plus tard. Et ce «plus tard» lui-même, c'est la mort, c'est rien.

Por eso el augurio final de Kojève, que invita a volver a la perspectiva de la sabiduría hegeliana, recuerda la crítica de la Meinung *que abre la* Fenomenología:

Je vous souhaite donc de la puissance à l'acte, de la philosophie à la sagesse. Mais pour cela réduisez ce qui n'est que néant, c'est-à-dire réduisez au silence la partie angélique de votre livre.

Un pensamiento que quiera pensar más allá del hegelianismo no puede, en verdad, encontrar fundamento, contra la negatividad dialéctica y su discurso, en la experiencia (mís-

tica y, si es coherente, necesariamente muda) de la negatividad sin empleo; debe, por el contrario, encontrar una experiencia de palabra que no suponga ya ningún fundamento negativo. Vivimos hoy en esa franja extrema de la metafísica en la que ésta retorna –como nihilismo– hasta el propio fundamento negativo (al propio Ab-grund, *al propio infundamento). Si el abismarse en el fundamento no revela, sin embargo, el* ethos, *la morada habitual del hombre, sino que se limita a mostrar el abismo de* Sigé, *la metafísica no es superada, sino que reina en su forma más absoluta –aunque esta forma (como sugiere Kojève y como confirman algunos aspectos de la gnosis antigua y de la de Bataille) es eventualmente la de una «farsa».*

SEXTA JORNADA

¿Hay en el pensamiento de Heidegger algo así como un «pensamiento de la Voz», en el que el problema de lo negativo muestre su conexión originaria con el de la Voz?

Debemos decir ante todo que un problema de la voz (de la voz animal) no puede tener lugar en el pensamiento de Heidegger, porque, pensando al hombre como *Dasein*, mantiene necesariamente fuera del campo al viviente. El *Dasein* no es un viviente que tiene el lenguaje, un *animal racional*; más bien esta definición se atribuye explícitamente a aquella concepción metafísica de la que el pensamiento de Heidegger trata de tomar sus distancias. Al revés que en Hegel, el viviente, el *animal*, es, para el Ser-aquí, la cosa más extraña, la «más difícil de pensar»:

> Probablemente de todo ente, que es, el ser viviente (*das Lebe-Wesen*) es para nosotros el más difícil de pensar, porque, por una parte, nos está, en cierto modo, estrechamente emparentado, pero, por otra, al mismo tiempo, está separado por un abismo de nuestra esencia ek-sistente. Por contraste, podría parecer que la esencia de lo divino nos es más cercana que la impenetrabilidad del ser viviente, más cercana en una distancia esencial, que, como distancia, es, sin embargo, más familiar a

nuestra esencia ek-sistente que el casi inconcebible y abismal parentesco corpóreo con el animal. Estas reflexiones arrojan una extraña luz sobre la caracterización corriente, y por eso siempre apresurada del hombre como *animal racional*. Porque plantas y animales están siempre ya tendidos en su ambiente (*Umgebung*), pero nunca puestos libremente en el claro (*Lichtung*) del ser –y sólo éste es «mundo»–, por eso les falta el lenguaje. Pero no están suspendidos sin mundo en su ambiente, porque les está negado el lenguaje. Más bien en esa palabra «ambiente» se concentra todo el enigma del ser viviente. El lenguaje, en su esencia, no es manifestación de un organismo ni expresión de un ser viviente. Por lo tanto, no se deja nunca pensar de modo adecuado a su esencia a partir de su carácter de signo (*Zeichencharakter*), y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado (*Bedeutungscharakter*). El lenguaje es advenimiento esclarecedor-ocultador del ser mismo (Heidegger 5, pp. 157-158).

En cuanto que el viviente permanece tendido en el *Umgebung*[1] y no se alza nunca en la *Lichtung*, no hace nunca la experiencia del *Da*, y esto –puesto que el lenguaje es «el advenimiento esclarecedor-ocultador del ser mismo»– le cierra

[1] ¿Por qué escribe Heidegger que «en esa palabra *Umgebung* se concentra todo el enigma del ser viviente»? En la palabra *Umgebung* (el circun-darse, el darse todo alrededor) debemos oír el verbo *geben*, que es para Heidegger el único apropiado al ser: *es gibt Sein*, se da el ser. Lo que «se da» en torno al animal es el ser. El animal está circun-dado por el ser; pero, precisamente por eso, está siempre ya tendido en ese *darse*, no lo interrumpe, no puede nunca tener la experiencia del *Da*, es decir, del tener-lugar del ser y del lenguaje. El hombre, en cambio, *es* el *Da*, tiene la experiencia, en el lenguaje, del advenimiento (*Ankuft*) del ser. Este pasaje de Heidegger se lee junto con la octava *Elegía duinesa* de Rilke, con la que está en íntimo diálogo. Aquí, al animal, que «con todos sus ojos ve lo Abierto», se contrapone el hombre, que ve sólo «Mundo»; y mientras que el ser es, para el animal, «infinito» e «incomprendido», y morada en un «En-ningún-lugar sin no» (*Nirgends ohne nicht*), el hombre sólo puede «estar de-frente» en un «Destino».

la palabra. El hombre, como ek-sistente que «soporta el *Dasein*» y «toma en la cura el *Da*» como claro del ser (p. 158), es «más que un simple hombre» (*mehr als der Bloße Mensch*), es decir, que es algo radicalmente diferente de un *Lebenwesen*, de un viviente. Esto significa también que el lenguaje humano no puede tener ninguna raíz en una voz, en una *Stimme*: no es ni «manifestación de un organismo ni expresión de un ser viviente», sino «advenimiento» del ser.

Si ya para Hegel el lenguaje no era simplemente la voz del hombre, sino la articulación de ésta en «voz de la conciencia» a través de una *Voz de la muerte*, para Heidegger entre el viviente (y su voz) y el hombre (y su lenguaje) se abre un abismo: *el lenguaje no es la voz del viviente hombre*. La esencia del lenguaje no puede por eso determinarse ya, según la tradición metafísica, como *articulación de una voz* (animal), y el hombre, en cuanto *Dasein* y no *Lebenwesen*, no puede ser llevado en su *Da* (es decir, en el lugar del lenguaje) por ninguna voz. *Siendo el* Da, *el hombre está en el lugar del lenguaje sin tener una voz*. Toda caracterización del lenguaje a partir de una voz es más bien, para Heidegger, solidaria de la metafísica, que, pensando desde el comienzo el lenguaje como φωνή σημαντική, se cierra el acceso a la su verdadera esencia.

A partir de esta radical separación del lenguaje respecto de la voz, de la *Stimme*, es como debemos mirar la emergencia al primer plano, en el pensamiento de Heidegger, del tema de la *Stimmung*. En el parágrafo 29 de *Sein und Zeit*, la *Stimmung* se presenta como el «modo existencial fundamental» en que el *Dasein* se abre a sí mismo. En el plano ontológico, es la *Stimmung* la que lleva originariamente «el ser en su *Da*» y cumple, por lo tanto, el «descubrimiento primario del mundo» (*die primäre Entdeckung der Welt*; Heidegger 1, p. 138). Este descubrimiento es más originario no sólo que todo saber (*Wissen*) y que todo percibir (*Wahrnehmen*), sino también que todo es-

tado de ánimo en sentido psicológico. (El término *Stimmung*, que se suele traducir por «tonalidad emotiva», debe vaciarse aquí de todo significado psicológico y restituirse a su conexión etimológica con la *Stimme*, y, sobre todo, a su dimensión acústico-musical originaria: *Stimmung* aparece en la lengua alemana como traducción del latín *concentus* y del griego ἁρμονία. Iluminante, desde este punto de vista, es el modo en que Novalis piensa la *Stimmung* no como una *psicología*, sino como una «acústica del alma».)

La *Stimmung*, llevando al *Dasein* ante la apertura de su *Da*, descubre, sin embargo, al mismo tiempo, al *Dasein* su estar arrojado en ese *Da*, su estar siempre ya asignado a él. Es decir, que el descubrimiento originario del mundo es siempre ya desvelamiento de una *Geworfenheit*, de un estar-arrojado, a cuya estructura le es inherente, como sabemos, una esencial negatividad. Si en la *Stimmung* el *Da* está frente al *Dasein* como un «inexorable enigma» (*unerbittliches Rätselhäftigkeit*, p. 136), es porque ésta, descubriendo al *Dasein* como siempre ya arrojado, le revela que no se ha puesto por sí mismo en su *Da*:

> Siendo, el *Dasein* está arrojado, no se ha puesto por sí mismo en su *Da*. Siendo, el *Dasein* está determinado como un poder ser, que pertenece a sí mismo y, no obstante, *no* en cuanto se ha dado a sí mismo a apropiar. Existiendo, no vuelve a subir nunca atrás de su estar-arrojado... Puesto que él mismo no ha puesto el fundamento, reposa en su peso, que la *Stimmung* le revela como una carga (p. 284). Heidegger 1, p. 284.

Si recordamos que ser-el-*Da* significa: ser en el lugar del lenguaje, que la experiencia del *Da*, como *shifter*, es inseparable de la experiencia de la instancia del discurso y que –por otra parte– el lenguaje no es, para Heidegger, la voz del hombre, comprendemos entonces por qué la *Stimmung* –abriendo el

Da– revela a la vez al *Dasein* que él no es nunca dueño de su ser más propio. El *Dasein* –en cuanto que el lenguaje no es su voz– no puede nunca aprehender en tener-lugar del lenguaje, no puede nunca ser su *Da* (la pura instancia, el puro acontecimiento de lenguaje) sin descubrirse siempre ya arrojado y asignado a un discurso. En otras palabras: *el* Dasein *se encuentra en el lugar del lenguaje sin ser llevado a él por la propia voz, y el lenguaje anticipa ya siempre el* Dasein, *porque éste se alza* sin voz *en el lugar del lenguaje. Stimmung* es la experiencia de que el lenguaje no es la *Stimme* del hombre, y, por eso, la apertura del mundo que ella obra es inseparable de una negatividad.

En el parágrafo 40 de *Sein und Zeit*, la determinación de la angustia como *Stimmung* fundamental lleva a su extrema radicalidad esta experiencia. La angustia, que abre originariamente el mundo y lleva al *Dasein* frente a su *Da*, muestra, a la vez, que el *Da* –que aparece ahora como una oscura amenaza– no está «en ningún lugar» (*nirgends*):

> La angustia no ve un «aquí» o un «allá», de donde se acerca lo que la amenaza. Lo que caracteriza al *ante qué* de la angustia es que lo amenazador no está en ningún lugar... Está ya allí (*da*), y, no obstante, no está en ningún lugar... En el *ante qué* de la angustia se revela el «no es nada y no está en ningún lugar (*Nichts ist es und nirgends*)» (p. 186). Heidegger 1, p. 186.

En el punto mismo en que el *Dasein* llega a la apertura que le es más propia, esa apertura se revela como un «nada y en ningún lugar»: *o sea que el* Da, *el lugar del lenguaje, es un no-lugar* (piénsese en la caracterización rilkeana de lo Abierto en la octava *Elegía* como un *Nirgends ohne nicht*).

La experiencia negativa del *Da*, del tener-lugar del lenguaje que revela la *Stimmung*, pretende ser, sin embargo, más origi-

naria que aquella negatividad que Hegel, al comienzo de la *Fenomenología*, introduce a través del *Diese* de la certidumbre sensible. También el *Diese* de la conciencia sensible se revela como un *nicht-Diese* y el acto de indicar muestra, como hemos visto, el lugar del lenguaje como el ser-sido de la voz, su desvanecerse y su conservarse en el lenguaje. Pero la voz –sobre la que se sostiene la pretensión de la *Meinung*– es ella misma un negativo, que la *Wahrnehmung*, tomándola por tal, aprehende, precisamente, «en su verdad».

Lo que la *Stimmung* revela no es, en cambio, aquí simplemente un ser-sido de la voz, sino que más bien entre lenguaje y voz no hay ningún nexo, ni siquiera negativo. La negatividad pretende ser aquí, por eso, más radical, pues no parece reposar sobre una voz quitada: el lenguaje no es la voz del *Dasein* y el *Dasein*, arrojado en el *Da*, experimenta el tener-lugar del lenguaje como un no-lugar (un *Nirgends*).

Es coherentemente con estas premisas como Heidegger plantea, en el parágrafo 58 de *Sein und Zeit*, el problema de una negatividad más original que el *no* de la dialéctica (algo como el *Nirgends ohne nicht* de que habla Rilke a propósito del animal) y, en *Was ist Metaphysik?*, afronta después explícitamente este tema. La *Stimmung* de la angustia es aquí lo que pone al *Dasein* frente a esa nada más originaria y lo mantiene, extrañado, en ella. La *Nichtung* de la que se tiene experiencia no es el anonadamiento (*Vernichtung*) o la simple negación (*Verneinung*) del ente, sino que es un *abweisendes Verweisen*, un «remitir rechazante» que revela al ente «como absolutamente otro frente a lo nada»; o sea, que es, podríamos decir, la perversión y la falta de toda posibilidad de indicar inmediatamente (*weisen*) el lugar del lenguaje. Por eso, en la angustia «calla todo decir: es» (*schweigt jedes «Ist» sagen*) y el *Dasein* se encuentra delante de un «silencio vacío» que en vano se intenta despedazar con un hablar sin ton ni son (*wahlloses Reden*; Hei-

degger 5, pp. 9-10). Si lo nulo, que se revela en la *Stimmung*, es para Heidegger más originario que la negación hegeliana, es porque no se funda simplemente en un ser-sido de la voz, sino en un *silencio* en el que no parece haber ya ningún rastro de una voz. *Dasein*, ser-el-*da*, significa: mantenerse, en *la Stimmung*, en esa nada más originaria que toda *Stimme*, hacer la experiencia de un tener-lugar del lenguaje en el que faltan todos los *shifters* y donde el aquí y el Esto, el *Da* y el *Diese* ceden a un *Nirgends*. Es decir, mantenerse en una negatividad en la que parece oscurecerse y abismarse toda posibilidad de indicar el tener-lugar del lenguaje.

Pero con eso, ¿se ha llevado verdaderamente a su cumplimiento el programa formulado en el parágrafo 52 de *Sein und Zeit* de una interrogación sobre el origen de la negatividad? La nada que la *Stimmung* de la angustia revela en el *Da*, ¿es verdaderamente más originaria que la que la crítica hegeliana de la certidumbre sensible muestra en el *Diese* (o que el que, en esa otra *Stimmung* que es el «miedo absoluto», contagia la conciencia del siervo)? La tentativa heideggeriana de pensar el lenguaje fuera de toda referencia a una voz, ¿se ha realizado, o más bien en la concepción heideggeriana del lenguaje reina todavía, aunque escondido, un «pensamiento de la voz»? ¿En la *Nichtung*, ha cesado verdaderamente todo indicar, toda función de *shifter*, o bien en la *abweisendes Verwisen* está todavía en obra una indicación? ¿Y no muestra precisamente aquí la crítica de Heidegger a la metafísica su insuficiencia, por cuanto piensa su negatividad simplemente en referencia a una voz, mientras que la metafísica piensa, en realidad, siempre ya lenguaje y negatividad en la perspectiva más radical de una *Voz*?

Cierto que, en este punto, el pensamiento de Heidegger parece haber encontrado un límite, contra el cual vuelve a topar sin lograr superarlo. Este límite se manifiesta en la súbita reintegración del tema de la *Stimme*, que la apertura más origina-

ria de la *Stimmung* parecía haber eliminado completamente. En los parágrafos 54-62 de *Sein und Zeit*, en la apertura del *Dasein* comparece, en efecto, el reclamo (*Anruf*) de una Voz de la conciencia, que impone una comprensión más originaria (*ursprünglicher Fassen*) de esa apertura misma, tal como había sido determinada a través del análisis de la *Stimmung*. El fenómeno del reclamo se presenta como un «existencial fundamental», que constituye el ser del *Da* como apertura (p. 270). La Voz que llama no es, sin embargo, un proferimiento vocal (*stimmliche Verlautbarung*). No dice algo, en el sentido de un discurso proposicional, no dice «nada de lo que se pueda hablar» (p. 280), sino que es un puro «dar a comprender» (*zu-verstehen-geben*):

> ¿Cómo debemos determinar lo que es dicho (*das Geredete*) en este discurso? *¿Qué cosa* dice la conciencia en su llamar al reclamado? En sentido estricto: nada... La llamada no necesita de ningún proferimiento vocal. No se remite a la palabra, y, sin embargo, no por ello queda oscura e indeterminada. La conciencia habla única y constantemente en el modo del silencio. Con ello no sólo no pierde nada en cuanto a perceptibilidad, sino que constriñe al *Dasein*, reclamado y despertado, a la silenciosidad suya propia. La falta de una formulación verbal de lo que es dicho en el reclamo no condena al fenómeno a la indeterminación de una voz misteriosa, sino que sólo muestra que la comprensión de lo que es llamado no puede aferrarse a la espera de una comunicación o de algo parecido (pp. 273-274). Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 273-274.

Como la *voz sola* de la lógica medieval, el dar-a-comprender de la Voz es una pura intención de significar sin ningún acontecimiento concreto de significado, un puro querer-decir que no dice nada. Y así como la *voz sola* de Gaunilón correspondía a una *cognitatio* que era pura voluntad de comprender (*co-*

natus) sin ninguna comprensión determinada, así al *zu-verstehen-geben* corresponde, en *Sein und Zeit*, un *Gewissen-haben-Wollen*, un querer-tener-conciencia que es anterior a toda particular «conciencia de...».

Quien llama, en la experiencia de la Voz, es, para Heidegger, el *Dasein* mismo desde lo profundo de su estar desorientado en la *Stimmung*. Llegado, en la angustia, al límite de la experiencia de su estar arrojado, sin voz, en el lugar del lenguaje, el *Dasein* encuentra *otra Voz*, aunque una Voz que llama sólo en el modo del silencio. La paradoja, aquí, es que la ausencia misma de voz del *Dasein*, el mismo «silencio vacío» que la *Stimmung* le había revelado, se convierte ahora en una Voz, se muestra, más bien, como siempre ya determinado y «acordado» (*gestimmt*) por una Voz. Más originaria que el estar arrojado sin voz en el lenguaje es la posibilidad de comprender el reclamo de la Voz de la conciencia, más originaria que la experiencia de la *Stimmung* es la de la *Stimme*. Y es sólo en relación con el reclamo de la Voz como se revela aquella apertura más propia del *Dasein* que el parágrafo 60 presenta como un «autoproyectarse tácito y capaz de angustia en el más propio ser-culpable». Si la culpa provenía del hecho de que el *Dasein* no se había llevado por sí a su *Da* y era, por eso, fundamento de una negatividad, a través de la comprensión de la Voz el *Dasein*, decidido, asume ser el «fundamento negativo de la propia negatividad». Es esa doble negatividad la que caracteriza la estructura de la Voz y la constituye como más original y fundamento metafísico *negativo* (o sea abismal). Sin el reclamo de la Voz, incluso la decisión auténtica (que es esencialmente un «dejarse llamar», *sich vorrufenlassen*) sería imposible, como sería imposible también por parte del *Dasein* la asunción de su posibilidad más propia e insuperable: la muerte.

Aquí el tema de la Voz muestra su inextricable conexión con el de la muerte. Sólo en cuanto que el *Dasein* encuentra una

Voz y se deja llamar por ella puede tener acceso a aquel Insuperable que es, para él, la posibilidad de no ser el *Da*, de no ser el lugar del lenguaje. Pues si el *Dasein* está simplemente arrojado, sin voz, en el lugar del lenguaje, no podrá entonces nunca remontarse más allá de su estar arrojado en el *Da*, y, por lo tanto, no podrá nunca pensar auténticamente la muerte (que es precisamente la posibilidad de no ser el *Da*); pero si encuentra en cambio una Voz, puede entonces remontarse hasta su posibilidad insuperable y *pensar la muerte*: puede *morir (sterben)* y no simplemente *fallecer (ableben)*. Por eso, «el auténtico pensar en la muerte» se define, en el parágrafo 62, como el «querer-tener-conciencia existencial hecho transparente para sí mismo», o sea, con los mismos términos que definen la comprensión de la Voz. *El pensamiento de la muerte es simplemente el pensamiento de la Voz*. Recogiéndose radicalmente, en la muerte, detrás de su estar arrojado en el *Da*, el *Dasein* recoge en realidad negativamente la propia afonía. Incluso en la posibilidad más extrema y abismal, la posibilidad de no ser el *Da*, la posibilidad de que el lenguaje no tenga lugar, se mantiene así el silencioso reclamo de una Voz. Así como, para Hegel, el animal tiene, en la muerte violenta, una voz, así el *Dasein*, en el ser para la muerte auténtico, encuentra una Voz: y esa Voz custodia, como para Hegel, el «poder mágico» que transforma lo negativo en ser, o sea, que muestra que la nada es sólo «el velo» del ser.

En *Was ist Metaphysik?* y, sobre todo, en el *Nachtwort* añadido en 1943 a la cuarta edición de la conferencia, la recuperación del tema de la Voz es ya completa. La *Stimmung* de la angustia aparece aquí comprensible sólo por referencia a una *lautlose Stimme*, una voz sin sonido, que «nos acuerda (*stimmt*) en el terror del abismo». La angustia más bien no es otra cosa que *die von jene Stimme gestimmt Stimmung*, la vocación (podríamos traducir para mantener la concordancia etimológica)

acordada por esa Voz (Heidegger 5, p. 102). Y la «Voz sin sonido» es la Voz del ser (*Stimme des Seins*), que llama al hombre a hacer, en la nada, la experiencia del ser:

> Llamado por la Voz del ser, el hombre solo entre todos los seres experimenta la maravilla de las maravillas: *que* el ente *es*. El que es llamado así, en su esencia, en la verdad del ser está por eso siempre acordado (*gestimmt*) en un modo esencial. El límpido coraje de la angustia esencial garantiza la secreta posibilidad de la experiencia del ser (p. 103). Heidegger 5, p. 103.

Es decir, que la experiencia del ser es experiencia de una Voz que llama sin decir nada, y el pensamiento y la palabra humana nacen sólo como «eco» de esta Voz:

> El pensamiento inicial (*das anfängliche Denken*) es el eco de la oferta del ser (*Gunst des Seins*), en el que lo Único se abre y se deja apropiar (*ereignen*): que el ente es. Este eco es la respuesta humana (*die menshliche Antwort*) a la palabra (*Wort*) de la Voz sin sonido del ser. La respuesta del pensamiento es el origen de la palabra humana, que es la única que da origen al lenguaje como proferimiento de la palabra en las palabras (p. 105). Heidegger 5, p. 105.

El programa heideggeriano de pensar el lenguaje más allá de toda φωνή no ha sido pues mantenido. Y si la metafísica no es simplemente aquel pensamiento que piensa la experiencia de lenguaje a partir de una voz (animal), sino que piensa por el contrario ya siempre esa experiencia a partir de la dimensión negativa de una Voz, entonces la tentativa de Heidegger de pensar una «voz sin sonido» más allá del horizonte de la metafísica recae en el interior de este horizonte. La negatividad, que tiene su lugar en esa Voz, no es una negatividad más originaria, sino que indica ella también, según el estatuto de

shifter supremo que le incumbe en el interior de la metafísica, el tener-lugar del lenguaje y el abrirse de la dimensión del ser. La experiencia de la Voz –pensada como puro y silencioso querer-decir y como puro querer-tener-conciencia– desvela una vez más su tarea ontológica *fundamental*. El ser es la dimensión de significado de la Voz como tener-lugar del lenguaje, es decir, del puro querer-decir sin dicho y del puro querer-tener-conciencia sin conciencia. El pensamiento del ser es pensamiento de la Voz.

Así, en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, Heidegger, evocando de nuevo «la experiencia fundamental del» en *Sein und Zeit*, presenta la decisión (que es, en su esencia, un «dejarse-llamar» por la Voz) en el horizonte de la voluntad, pero no como voluntad de algo o como acción decisiva de un sujeto, sino como «destaparse del *Dasein* desde el ser preso en el ente a la apertura del ser», es decir, como experiencia de la Voz en cuanto *shifter* supremo y estructura originaria de la trascendencia (Heidegger 2, p. 55). Y en *Zur Seisfrage*, la dimensión del ser se define como *Zusammengehören von Ruf und Gehör*, «copertenencia de reclamo y escucha», o sea, una vez más, como experiencia de la Voz (Heidegger 5, p. 236).

No es sorprendente, por lo tanto, que, como en toda concepción del acontecimiento de lenguaje que pone en una Voz su tener-lugar originario y su fundamento negativo, el lenguaje siga estando aquí metafísicamente escindido en dos planos distintos: *die Sage*, el decir originario y silencioso del ser que, en la medida en que coincide con el tener-lugar mismo del lenguaje con la apertura del mundo, se muestra (*zeigt sich*), pero sigue siendo indecible por la palabra humana, y el discurso humano, la «palabra de los mortales» que es la única que puede responder a la Voz silenciosa del ser. La relación entre los dos planos (el tener-lugar del lenguaje y lo que es dicho en su interior, ser y ente, mundo y cosa) está, una vez más, goberna-

do por la negatividad: el mostrarse de la *Sage* es innombrable por el lenguaje humano (no hay palabra, dirá el ensayo sobre George, para la palabra misma, el discurso no puede decir su tener-lugar; Heidegger 3, p. 192) y ésta sólo puede corresponder (*ent-sprechen*, de-hablar) a la *Sage* a través del propio faltar, arriesgándose, como la palabra de los poetas, hasta aquel límite en el que se cumple la experiencia silenciosa del tener-lugar del lenguaje en la Voz y en la muerte (*sie* –los poetas– *wagen die Sprache*; Heidegger 2, p. 286). La duplicidad de mostrar y significar en la concepción occidental del lenguaje confirma así su significado ontológico originario.

Excursus 5 (entre la sexta y la séptima jornadas)

El mitologema de una voz silenciosa como fundamento ontológico del lenguaje aparece ya en la mística de la antigüedad tardía, gnóstica y cristiana. En el Corpus Hermeticum *1.31, el Dios, invocado como «indecible e inexpresable» (*ἀνεκλάλητε, ἄρρητε*) es, sin embargo, «proferido con la voz del silencio» (*σιωπῇ φωνούμενε*). Particularmente significativa es, en este perspectiva, la figura gnóstica de* Sigé*, sobre cuya función* fundamental *en la gnosis valentiniana y sobre cuya descendencia en la mística cristiana y en la filosofía es oportuno reflexionar.*

*En la gnosis valentiniana, el Abismo (*βυθός*), incomprensible e ingenerado, que eternamente preexiste, tiene junto a sí un pensamiento (*Ἔννοια*) silencioso,* Sigé *(*Σιγή*), y ese «silencio» es el fundamento primero, negativo, de la revelación y del Logos, la «madre» de todo lo que es generado por el Abismo. En un denso fragmento de los* Excerpta ex Theodoto *leemos:*

> *El Silencio (*Σιγή*) –dicen los valentinianos–, siendo madre de todas las cosas que han sido emitidas por el Abismo, ha callado lo que no podía decir de lo indecible, lo que ha comprendido, lo ha llamado incomprensible (*ὃ μὲν οὐχ ἔσχεν εἰπεῖν περὶ τοῦ ἀρρήτου σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατέλαβεν, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν*).*

El Silencio comprende, *pues, al Abismo como incomprensible. Sin* Sigé *y su pensar silencioso, el Abismo no podría ni siquiera pensarse como incomprensible e indecible. En cuanto que abre negativamente al sentido y a la significación la dimensión archi-original del Abismo, el Silencio es el místico fundamento de toda posible revelación y de todo lenguaje, la lengua original de Dios en cuanto Abismo (en términos cristianos, la figura de la morada del* Logos *en* arché *, el lugar original del lenguaje). En un códice de Nag-Hammadi (VI 14.10), el silencio se pone en efecto en relación explícita con la voz y con el lenguaje en su dimensión originaria:*

Yo soy el silencio
inalcanzable
y la Epinoia
de la que hay mucho recuerdo.
Yo soy la voz
que da origen a muchos sonidos
y el Logos
que tiene muchas imágenes.
Yo soy la pronunciación de mi nombre.

*Y es en un apócrifo cristiano (*Mart. Petri *X) donde el estatuto del silencio como Voz, a través de la cual el espíritu se une a Cristo, se expresa del modo más claro:*

*Te doy las gracias..., no con la lengua a través de la cual se profieren lo verdadero y lo falso, ni con ese discurso que es proferido por la técnica de la naturaleza material, sino con aquella voz te doy las gracias, oh rey, que es conocida a través del silencio (*διὰ σιγῆς νοουμένη*), que no es oída en lo visible, no es producida a través de los órganos de la boca, que no procede en los oídos carnales, no es oída en la sustancia perecedera, que está en el mundo y no está puesta en la tierra ni escrita en los libros,*

ni es de uno y no es de uno; con el silencio de la voz te doy las gracias, Jesús Cristo, con la cual el espíritu en mí llega a amarte, hablarte y verte.

Una sombra de la figura de Sigé, *del silencio de Dios como fundamento abismal de la palabra, está presente también en la teología y en la mística cristianas subsiguientes, en la idea del Verbo silencioso que mora indeciblemente en el intelecto del Padre (*Verbum quod est in silentio paterni intellectus, Verbum sine verbo, *escribirá Meister Eckhart). Ya San Agustín establece una correspondencia entre esta morada y este «nacimiento» del Verbo en el Padre y la experiencia de una palabra silenciosa «que no pertenece a ninguna lengua»:*

> Verbum autem nostrum, illud quod non habet sonum nec cogitationem soni, sed eius rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est; atque inde utcumque simile est in hoc enigmate illi Verbo Dei; quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia patris natum est (De Trin. *15, 14.24).*

En su silenciosa «plegaria espiritual», la tradición mística siriaca recogerá esta experiencia, en la que lo preñado entra en un lugar cuya lengua, «más interior que la palabra» y «más profunda que los labios», es «silencio» y «estupor». No hay, pues, una absoluta oposición entre la Sigé *gnóstica y el Logos cristiano, que nunca se liberó completamente de ésta. El silencio no es aquí sino el fundamento negativo del Logos, su tener-lugar y su morar (según la teología de Juan) no conocido en el* arché *que es el Padre. Esta morada del* Logos *en* arché *(como la de* Sigé *junto a* Bythós*) es una morada abismal –o sea in-fundada– y de esa abismalidad la teología trinitaria no logra llegar a cabo hasta el fondo.*

La tentativa de *asir el Esto*, o sea, de captar negativamente la experiencia indecible de la Voz, el tener-lugar mismo del lenguaje, constituye –lo hemos visto– la experiencia fundamental de aquella palabra que, en la cultura occidental, se presenta con el nombre de «filosofía». ¿Hay acaso, preguntamos ahora, en el interior de esta cultura, otra experiencia de lenguaje que no repose sobre fundamentos indecibles? Si la filosofía se presenta desde el comienzo como una «confrontación» (ἐναντιώσις) y una diferencia (διαφορά, Plat., *Rep.* 607*b-c*) con la poesía (Platón, no debemos olvidarlo, era un poeta trágico que, en cierto punto, decidió quemar sus tragedias y, buscando una experiencia diferente de la palabra, compuso aquellos diálogos socráticos que Aristóteles menciona junto a los mimos de Sofrone como un verdadero y propio género literario), ¿cuál es la experiencia extrema de lenguaje propia de la tradición poética? ¿Tenemos en ésta, respecto de la tradición filosófica, una palabra que no descanse sobre una fundación negativa del propio lugar? ¿Y dónde encontramos, en la tradición poética occidental, algo como una reflexión sobre el tener-lugar de la palabra?

Leeremos ahora en esta perspectiva dos textos poéticos, en los cuales está en cuestión precisamente la experiencia del ad-

venimiento mismo de la palabra poética. El primero es un texto provenzal de comienzos del siglo XIII, la *tenzo de non-re*, la «tensón» de la nada de Aimeric de Peguilhan, un trovador que Dante, en el *De vulgari eloquientia* (II 6), muestra conocer y admirar, citándolo como ejemplo de la más alta construcción poética.

La lectura de este texto necesita, sin embargo, algunas reflexiones preliminares.

La retórica antigua conocía con el nombre de *topikă* una técnica de los acontecimientos de palabra originarios, es decir, de los «lugares» (*tópoi*) de los que brota y se inicia el discurso humano. Según esta tradición de pensamiento, que tuvo un rango dominante en la cultura humanística hasta los umbrales de la edad moderna, más originaria que la dimensión en que se sitúa la *ratio* (o *ars*) *indicandi*, es decir, la ciencia –la lógica– que asegura la verdad y la corrección del discurso pronunciado, es la *ratio* (o *ars*) *inveniendi*, que pasa por la experiencia del advenimiento mismo del discurso y asegura la posibilidad de «encontrar» (*trovare*) la palabra, de entrar en su lugar. Mientras la doctrina del juicio no dispone del acceso originario al lugar del lenguaje, sino que puede constituirse sólo a partir de un ser ya dado de la palabra, la *tópica* concebía en cambio su oficio como la construcción de un lugar para la palabra, y ese lugar constituía el *argumento*. El término *argumentum* deriva del mismo tema *arg-* que se encuentra en *argentum* y que significa «esplendor, claridad». *Arguo* significa originariamente «hago brillar, esclarezco, abro un paso a la luz». El argumento es, en este sentido, el advenimiento iluminante de la palabra, su tener-lugar.

Sin embargo, la *tópica* antigua, en cuanto que apuntaba sobre todo al orador y a su necesidad de tener siempre a su disposición los argumentos, no estuvo (no podía quizá estar) a la altura de su tarea y decayó durante mucho tiempo en una mne-

motécnica, cuyo dominio aseguraba al orador la posibilidad de «argumentar» su discurso. Como técnica de los lugares de memoria (*loci*), la tópica no pasaba ya por la experiencia de los acontecimientos de lenguaje, sino que se limitaba a construir un morada artificial (un «memorial») donde fijar estos acontecimientos en cuanto ya siempre dados y advenidos. La retórica antigua (como, por lo demás, también la lógica)[1] concibe en efecto el lenguaje como siempre ya dado, como algo que siempre ha tenido ya lugar: se trata solamente, para el hablante, de fijar y memorizar ese estar-ya-dado para tenerlo a su disposición. Esa es precisamente la tarea de la *ratio inveniendi.*

Alrededor del siglo XII, la *tópica* antigua y su *ratio inveniendi* fueron interpretadas de manera radicalmente nueva por los poetas provenzales y en esta reinterpretación tuvo origen la poesía europea moderna. La *ratio inveniendi* se convirtió, para los poetas provenzales, en *razo de trobar*, y sacaron de esta expresión su nombre (*trobador* y *trobairitz*); pero en el paso del *invenire* latino al *trobar* provenzal estaba en cuestión mucho más que una simple mutación terminológica. Según los etimólogos, el provenzal *trobar* deriva, a través de un latín popular *tropare* y un latín tardío *attropare*, del lat. *tropus*, figura retórica, o, más probablemente, de *tropus* en la acepción mu-

---

[1] Cuando Aristóteles formula su tabla de las categorías, de los posibles λεγόμενα, ¿qué dice, sino precisamente que están ya dadas originariamente ciertas posibilidades de decir? Ciertamente, es posible demostrar, como lo ha hecho Benveniste (1, pp. 63-74), que las categorías aristotélicas corresponden a otras tantas estructuras de la lengua griega (y son, por lo tanto, categorías de lengua antes que de pensamiento): ¿pero no es justamente eso lo que está diciendo Aristóteles, desde el momento en que presenta una tabla de las posibilidades de decir? El error consiste aquí en presuponer como ya formado aquel concepto moderno de lengua, que se ha construido, sin embargo, históricamente a través de un lento proceso, del que la tabla aristotélica de las categorías constituye un momento fundamental.

sical, que indicaba un canto inserto en la liturgia: pero la investigación etimológica (aunque nos sugiere que *trobar*, encontrar, indica la experiencia de la palabra propia del canto y de la poesía) es por sí sola insuficiente para darnos adecuadamente razón de la mutación que está aquí en cuestión.

La *inventio* de la retórica clásica presuponía, como hemos visto, la palabra como siempre ya advenida: se trataba sólo de volver a encontrar, en ese estar-dado, los «argumentos» que ésta contenía. Los primeros gérmenes de una mutación de esta concepción de la *inventio*, brotados de aquella transformación radical de la experiencia del lenguaje que fue el cristianismo, están ya en el *De Trinitate* de San Agustín, donde la *inventio* se interpreta como «*in id venire quod quaeritur*» («*unde et ipsa quae apellatur inventio, si verbi originem retractemus, quid aliud resonat, nisi quia invenire est in id venire quod quaeritur?*», X 7.10). Aquí el hombre no está ya siempre en el lugar del lenguaje, sino que debe venir a él y puede hacerlo únicamente a través de un *appetitus*, un deseo amoroso, del cual, si se une al conocimiento, puede nacer la palabra. La experiencia del acontecimiento de palabra es, pues, ante todo una experiencia amorosa y la palabra misma es *cum amore notitia*, unión de conocimiento y amor; «*cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore et amor in verbo, et utrumque in amante et dicente*» (IX 10.15). El «aparato de la mente», del que nace la palabra, va precedido, pues, del deseo, que no tiene paz hasta que el objeto del deseo ha sido encontrado («*porro appetitus ille, qui est in quaerente, procedit a quaerente, et pendet quodammodo, neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur*», IX 12.18). Más originaria que la *inventio* como rememoración del estar-dada de la palabra, es, según esta concepción, el deseo amoroso del que nace la palabra.

Con los poetas provenzales, la superación de la *tópica* clásica está ya definitivamente cumplida. Lo que éstos experimentan como *trobar* se remonta decididamente más allá de la *inventio*; los trovadores no quieren rememorarse de los argumentos ya consignados en un *trópos*, sino que quieren más bien tener la experiencia del *tópos* de todos los *tópoi*, es decir, del tener-lugar mismo del lenguaje como *argumento* originario, del cual únicamente pueden brotar los argumentos en el sentido de la retórica clásica. El *tópos* no puede ya, por eso, ser un lugar de memoria en sentido mnemotécnico, sino que, sobre las huellas del *appetitus* agustiniano, se presenta ahora como un lugar de amor. *Amors* es el nombre que los trovadores dan a la experiencia del advenimiento de la palabra poética y amor es, por lo tanto, para ellos, la *razo de trobar* por excelencia.

No se comprende, sin embargo, el sentido de lo que los poetas llaman amor, mientras se obstine uno en aprehenderlo, según un malentendido secular, sólo en el plano de lo vivido: no se trata aquí, para los trovadores, de acontecimientos psicológicos o biográficos, que sean, subsiguientemente, expresados en palabras, sino más bien de la tentativa de *vivir el* tópos *mismo, el acontecimiento de lenguaje como fundamental experiencia amorosa y poética*. En los versos de uno de los más antiguos trovadores, Jaufré Rudel, esta transformación de la *razo* se enuncia programáticamente como un «entender la *razo* en sí mismos»:

No sap chantar qui so non di,
ni vers trobar qui motz no fa,
ni conois de rima co·s va
si razo non enten en si.

Sólo más tarde, cuando ese entrelazamiento original de amor y *razo* en la experiencia poética dejó de ser comprensible, el

amor se convirtió en un sentimiento, una *Stimmung* entre las otras que el poeta podía, eventualmente, poner en poesía. La idea moderna de una *vivencia* como materia que el poeta debe expresar en su poesía (idea poco familiar al mundo clásico, que, en su lugar, disponía de la *tópica* y de la retórica) nace precisamente de este malentendido de la experiencia trovadoresca (y, después, del *stil nuovo*) de la *razo*. (El equívoco que vislumbra en la dimensión de la *razo* una experiencia biográfica es tan antiguo, que está ya en la base de la primera tentativa de explicación de la lírica provenzal: las *razos* y las *vidas* compuestas entre los siglos XII y XIV en lengua provenzal, pero en ambiente italiano. En esas *novellette* germinales, que constituyen también el más antiguo ejemplo romance de biografía, se opera una verdadera y propia transformación de la relación poesía-vida que caracteriza la experiencia poética de la *razo*: lo que para el trovador era un *vivir* la *razo* –es decir, experimentar el acontecimiento de lenguaje como amor– se vuelve ahora un *razonar lo vivido*, un poner en palabras acontecimientos biográficos. Pero, si bien miramos, los autores de las *razos* no hacen en realidad sino llevar a sus extremas consecuencias el proceso que los trovadores mismos habían iniciado: éstos construyen en efecto una anécdota biográfica para explicar una poesía, pero la *vivencia* está aquí inventada, «trovada» a partir de lo *poetato* y no viceversa, como sucederá cuando el proyecto trovadoresco haya sido ya olvidado. Cómo es que esta tentativa –que no por casualidad sucede en ambiente italiano– caracteriza ejemplarmente la concepción típicamente italiana de la vida como *fábula*, haciendo duraderamente imposible el nacimiento de una biografía en sentido propio, es una cuestión que debe quedar simplemente apuntada.)

En esta experiencia del tener-lugar del lenguaje como amor, estaban sin embargo necesariamente implícitas una dificultad

y una negatividad, que los más radicales de los trovadores –siguiendo las huellas de las especulaciones teológicas contemporáneas sobre el *nihil*– no vacilan en concebir como experiencia de una nada.

Farai un vers de dreyt nien

comienza una poesía de aquel que la tradición nos presenta como el primero y el más ilustre de los trovadores, Guillermo IX, duque de Aquitania. El lugar desde el cual y en el cual adviene la palabra poética se presenta aquí como algo que puede indicarse sólo negativamente. Cantar, «trovar», se convierte, por lo tanto, en hacer la experiencia de la *razo*, del acontecimiento de lenguaje, como un *introvable* (inencontrable), una pura nada (*dreyt nien*). Y si el amor se presenta en la lírica provenzal como una aventura desesperada, cuyo objeto es lejano e inasible y, sin embargo, accesible solamente en esa lejanía, es porque en él está precisamente en juego una experiencia del tener lugar del lenguaje que, como tal, parece estar necesariamente marcada por una negatividad.

Pero leamos ahora la *tenzo* de Aimeric de Peguilhan:

Amics Albertz, tenzos soven
fan asatz tuit li trobador,
e partisson razon d'amor
e d'als, qan lur platz, eissamen.
Mas ieu faz zo q'anc om non fes,
tenzon d'aizo qi res non es;
q'a razon pro·m respondrias,
mas al nien vueil respondatz;
et er la tenzos de non-re.

N'Aimerics, pueis del dreg nien
mi voletz far respondedor,
non voil autre razonador
mas mi meteus. Mon eiscien,
be·m par q'a razon respondes
qi respon zo que res non es.
Us nienz es d'autre compratz.
Per q'al nien don m'apellatz,
respondrai com? Calarai me!

Albertz, ges callan non enten
qe·l respondres aja valor;
ni mutz non respon a segnor,
e mutz non diz vertat ni men.
S'ades callatz, con respondres?
Ja parlei, qe·us ai escomes.
Nient a nom; donc, si·l nomatz,
parlares, mal grat qe n'ajatz,
o no·i respondretz mal ni be.

N'Aimerics, nuil essernimen
no·us aug dir, anz parlatz error.
Folia deu hom a follor
respondre, e saber a sen.
Eu respon a non sai qe s'es
con cel q'en cisterna s'es mes,
qe mira sos oils e sa faz,
e s'el sona, sera sonatz
de si meteus, c'als non i ve.

Albertz, cel sui eu veramen
qi son'e mira sa color,
et aug la voz del sonador,

pueis ieu vos son primeiramen;
e·l resonz es nienz, so·m pes:
donc es vos –e no·us enoi ges–
nienz, s'aissi respondiatz.
E si per tal vos razonatz,
ben es fols qi de ren vos cre.

N'Aimerics, d'entrecimamen
sabetz, e fai vos hom lauzor;
si no·us entendon li pluzor,
ni vos mezeus, zo es parven.
Et es vos en tal razon mes
don ieu issirai, malqe·us pes,
e vos remanretz essaratz;
e sitot mi matracrjatz,
ieu vos respon, mas no·us dic qe.

Albertz, zo q'eu vos dic vers es:
donc dic eu qe om ve non-res,
qar s'un flum d'un pont fort gardatz,
l'ueil vos diran q'ades anatz,
e l'aiga can cor s'i rete.

N'Aimerics, non es mals ni bes,
aizo de qe·us es entremes,
q'atrestam petit issegatz
co·l molinz q'a roda de latz,
qe·s mou tot jorn e non vai re.

[Amigo Albert, tensones a menudo
bastantes hacen todos los trovadores
y proponen una razón de amor
y de otra cosa igualmente, si les place.

Pero yo hago lo que hombre alguno hizo jamás,
tensón de lo que no es nada;
a una razón bien responderíais,
pero quiero que a la nada respondáis;
y es la tensón de la nada.

Aimeric, puesto que de la pura nada
me quieres hacer respondedor,
no quiero otro hablador
sino yo mismo. Que yo sepa,
me parece que a propósito responda
quien responde lo que es nada.
Una nada paga otra.
Puesto que a la nada me llamáis,
¿cómo responderé? Me callaré.

Albert, no creo que callar
tenga valor de respuesta;
un mudo no responde al señor
y el mudo no dice la verdad ni miente.
Si ahora calláis, ¿cómo responderéis?
Yo he hablado ya, puesto que os he retado.
La nada tiene nombre; por tanto nombrándola
hablaréis a vuestro pesar,
o bien no responderéis ni mal ni bien.

Aimeric, no un juicio sensato
os oigo decir, sino proferir errores.
A locura se debe con locura
responder, y a sabiduría con buen sentido.
Yo respondo al no sé qué
como aquel que se ha metido en una cisterna
y mira sus ojos y su cara,

y si habla, será hablado
por sí mismo, que otra cosa no ve.

Albert, aquel soy yo verdaderamente
que habla y mira su cara
y oye la voz del que habla,
porque soy el primero que os habla;
y el eco es nada, así pienso;
por tanto sois vos –si no os molesta–
nada, si así respondéis.
Y si por eso vos argumentáis
bien loco es quien os cree algo.

Aimeric, sutiles argumentos
conocéis, y la gente os alaba;
si la mayoría no os entienden,
y ni siquiera vos mismo, eso parece.
Os habéis metido en una razón tal
de la que yo saldré, mal que os plazca,
y vos quedaréis embarazado;
y aunque me golpeéis
yo os respondo, pero no digo nada.

Albert, lo que os digo es verdad.[2]
Yo digo pues que se ve la nada,
porque si miráis fijo un río desde un puente
los ojos os dirán que os movéis
y que el agua cuando corre está firme.

---

[2] O bien: «lo que os digo es el verso» (*vers*, en provenzal, significa verso, pero es también el nombre de un género poético).

Aimeric, no es mal ni bien
aquello de que os habéis ocupado,
tan poco sacaréis de ello
como el molino con la rueda al lado
que se mueve todo el día y no camina.]

La poesía se presenta como una reflexión sobre la *razo*, sobre el advenimiento de la palabra poética. Como ya en el *vers* de Guillermo IX, la *razo* no es ya aquí simplemente una *razo d'amor*, una experiencia del amor y de su dictado como lugar originario de la palabra; *razo* es ahora más bien *aizo qi res non es*, o sea, una nada. La tensón, que invita a hacer la experiencia del lugar de la palabra como nada y habla a partir de esta nada es, por eso, una *tenzo de non-re*, una tensón de nada, y los poetas que se ponen a prueba en esta tensón, experimentan el advenimiento del lenguaje como un ser llamado a hablar de la nada y a responder a la nada (*del dreg nien / mi voletz far respondedor*). En la segunda estrofa, Albert (el trovador Albert de Sestaro) parece identificar en el silencio la respuesta a la *razo* de la nada. Responder a la nada –dice– significa comprender que nadie ha llamado a hablar, que no hay allí otro *razonador* que *mi meteus* y, consiguientemente, callar (*calarai me*). Así una nada es «pagada» con otra nada.

En la estrofa siguiente, Aimeric excluye, sin embargo, que el silencio sea una experiencia adecuada de la nada como *razo*. La nada, dice, tiene nombre; por lo tanto, por el simple hecho de proferir su nombre, se entra en el lenguaje y se habla de ella. El lenguaje humano habla de la nada y a partir de nada, porque nombra la nada y tiene así ya siempre respuesta a ella. Aquí Aimeric retoma las discusiones sobre la naturaleza de la nada que, en el pensamiento medieval, habían encontrado ya en el siglo XI una primera expresión ejemplar en la *Epistula de nihi-*

lo et de tenebris de Fridegiso de York. Planteando la pregunta de si la nada sea o no algo (*nihilne aliquid sit an non*), Fridegiso había concluido que la nada es un algo, porque cualquiera que sea la respuesta que se dé a la pregunta, la nada, en cuanto que es proferida como nombre, debe necesariamente remitir a un *aliquid* que es su significado. Y que este *aliquid* es un *magnum quiddam* se prueba, según el abate de York, por el hecho de que «la divina potencia ha obrado desde la nada la tierra, el agua, el fuego y hasta la luz, los ángeles y el alma humana». En el transcurso de la Edad Media, estas especulaciones habían recibido también una forma popular, como en la recopilación de adivinanzas que recibe el nombre de *Disputatio Poppini cum Albino*. Aquí el ser de la nada se indaga más sutilmente aún que en la epístola de Fridegiso y su estatuto de existencia se precisa a través de la oposición de *nomen* y *res*:

ALBINUS *Quod est quod est et non est?*
PIPPINUS *Nihil.*
A. *Quomodo potest esse et non esse?*
P. *Nomine est et re non est.*

Hemos encontrado ya algo parecido a esta existencia *nomine* y no *re* en el pensamiento teológico de Gaunilón. La dimensión de significado de la nada está, en efecto, muy cerca de la dimensión de significado que Gaunilón aprehendía como *esse in voce* y como pensamiento de la voz sola (*cogitatio secundum vocem solam*). Como ésta, la nada es una especie de dimensión límite del lenguaje y de la significación, el punto donde el lenguaje cesa de significar las *res* sin convertirse no obstante en una simple cosa entre las otras, porque éste, como puro nombre y pura voz, indica entonces simplemente él mismo. En cuanto que abre una dimensión en la que está *el lenguaje*, pero no están *las cosas* significadas, la dimensión de sig-

nificado de la nada aparece próxima a la de los *shifters*, que indican el tener lugar mismo del lenguaje, la instancia del discurso independientemente de lo que en ella es dicho. Respecto de éstos, se presenta más bien como una especie de *shifter* supremo, que, como el ser, aprehende la propia estructura negativa de la Voz que hemos visto ser inherente al funcionamiento de los *shifters*. (De hecho, la expresión lingüística de la nada se presenta casi siempre como la negación de un *shifter* o de uno de los *trascendentia* de la lógica medieval: it. *niente*, fr. *néant* = *nec-entem*; ant. fr. *ne-je*, *nen-il* = *ne-je*, *ne-n-il*; al. *nichts* = *ni-wiht*; ingl. *nothing* = *no-thing*; lat. *nullus* = *ne-ullus*.)

En la cuarta estrofa de la *tenzo*, la experiencia del hablar desde la nada y de la nada se presenta, en efecto, como experiencia de la dimensión de significado del *shifter* yo: es decir, experiencia de una re-flexión, en la que el sujeto hablante –captado, según un módulo caro a la poesía medieval, en la figura de Narciso– se ve a sí mismo y oye la propia voz (responder a la nada es hacer «como aquel que se ha metido en una cisterna / y mira sus ojos y su cara / y si habla, será hablado / por sí mismo»). En la respuesta de Aimeric, esta experiencia del yo se lleva hasta la más extrema conciencia de la exclusiva posición negativa del yo en la instancia de discurso: yo es siempre únicamente el que profiere el discurso y ve la propia cara reflejada en el agua, pero ni el reflejo ni el eco de la voz –que son otra cosa que una nada– pueden asirlo o garantizar su consistencia más allá de la singular instancia de discurso (ésa es propiamente la tragedia de Narciso). Y en las estrofas conclusivas, la experiencia de la *razo* poética como nada se traduce (como ya en la vuelta de una célebre canción de Arnaut Daniel) en una serie de imágenes contradictorias, en las que el acto de palabra se representa como un movimiento incesante que no va a ninguna parte y no está en ningún lugar.

Si nos hemos demorado en esta tensón provenzal, es porque la experiencia de la *razo*, del advenimiento originario de la palabra poética que está en juego en ella nos parece singularmente cercana a la experiencia negativa del lugar del lenguaje que hemos encontrado en el fundamento de la tradición filosófica occidental. También la poesía parece aquí experimentar como *nada* el acontecimiento originario de la propia palabra. La experiencia poética y filosófica del lenguaje no están, pues, separadas por un abismo, como una antigua tradición nos ha acostumbrado a pensar, sino que reposan ambas originalmente en una común experiencia negativa del tener-lugar del lenguaje. Tal vez incluso sólo a partir de esa común experiencia negativa es posible comprender el sentido de aquella escisión del estatuto de la palabra que estamos acostumbrados a llamar poesía y pensamiento; es decir, comprender lo que, separándolos, los mantiene ligados y parece apuntar más allá de su fractura.

Es en esta perspectiva como leeremos ahora el segundo texto que nos habíamos propuesto interrogar, el idilio *L'infinito* de Giacomo Leopardi;

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sobrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo; ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente

e viva, e il suon di lei. Cosí tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.

[Siempre caro me fue este yermo otero,
y esta valla que el último horizonte
en tan gran parte de la vista excluye.
Mas sentado y mirando, interminables
espacios más allá, y sobrehumanos
silencios, y la hondísima quietud
me finjo en pensamiento; donde un rato
se espanta el corazón. Y como el viento
oigo bramar entre estas plantas, ese
infinito silencio con sus voces
voy comparando: y recuerdo lo eterno,
las estaciones muertas, y la viva
y presente, y su son. Así bajo esta
inmensidad se anega el pensar mío:
y el naufragar me es dulce en este mar.]

El pronombre demostrativo *questo* [este] se repite en la poesía seis veces (y dos veces vuelve *quello* [aquel], que le está estrechamente correlacionado), siempre en posición decisiva. Es como si continuamente, en el giro de sus quince versos, la poesía cumpliese el gesto de indicar, se hurtase a un *este* que se trata de mostrar y de asir: desde el *este* otero [*questo colle*] sobre el que se abre el idilio, hasta «estas plantas [*queste plante*]» y «esta voz [*questa voce*]», que imprimen un nuevo giro al discurso, y hasta «esta inmensidad [*questa inmensità*]» y «este mar [*questo mare*]», en que se concluye. Y siempre de la experiencia del *este* brota el sentido de zozobra de lo interminado, del infinito, como si el gesto de indicar, de decir «este», hiciera cada vez aflorar en el idilio lo inconmensurable, el silencio, lo te-

meroso; y, al final, es una vez más en un «este» donde el pensamiento se aplaca y naufraga. Además, la correlación gramatical que regula la alternancia entre *este* y *aquel* parece en la poesía asumir un significado particular. El *questa* del v. 2, que indica lo que es caro y familiar y protege la mirada de lo que está más allá, se transforma, en el v. 5, en un *quella*, allende la cual se desvela precisamente el interminado y temeroso espacio *más allá*. Y en el v. 13, es el *quello* –el infinito silencio del v. 10– el que se transpone nuevamente en un *questa* (la inmensidad en la que se anega el pensar).

¿Qué significa aquí *este*? ¿Y comprendemos verdaderamente el idilio *El infinito* mientras no hayamos tenido la experiencia del *este*, a la que tan insistentemente nos invita? Si tenemos presente lo que hemos dicho, en las jornadas precedentes, sobre la esfera de significado del *este* y sobre cómo no puede, en cuanto indicador de la enunciación, entenderse fuera de un remitir a la instancia de discurso, podemos ver entonces en el idilio un discurso en que la esfera de la enunciación, con su aparato formal de *shifters*, aparece dominante. Es como si el idilio cumpliese de alguna manera, como experiencia propia central, la experiencia de la instancia de discurso, como si intentase incesantemente afirmar el tener-lugar mismo del lenguaje. Pero del *shifter* este, ¿qué aprehendemos en la lectura del idilio que no nos fuese ya conocido a través de la ciencia del lenguaje y de la tradición filosófica? Es decir, ¿de qué manera se plantea en un texto poético el problema de la enunciación y del tener-lugar del lenguaje?

Ante todo, la poesía parece asumir ya siempre ese carácter –a la vez universal y negativo– del «este» cuyo descubrimiento había guiado la crítica hegeliana de la certidumbre sensible. Si, en un primer momento, el «este» otero y el «esta» valla parecen, en efecto, poder comprenderse sólo en una indisoluble relación existencial con el momento en que Leopardi pronuncia (o es-

cribe) por primera vez el idilio, teniendo ante los ojos un otero y una valla determinados, pocos segundos de reflexión bastan para convencerse de lo contrario. Pues ciertamente la poesía *El infinito* ha sido escrita para ser leída y repetida innumerables veces y la comprendemos perfectamente sin dirigirnos a aquel lugar cerca de Recanati (admitiendo que tal lugar haya existido nunca), que algunas fotografías nos presentan precisamente con la didascalia: el otero de *El infinito*. Aquí se revela el estatuto particular de la enunciación en el discurso poético, que constituye el fundamento de su ambigüedad y de su transmisibilidad: la instancia de discurso, a la que el *shifter* nos refiere, es el tener-lugar mismo del lenguaje en general, es decir, en nuestro caso, la instancia de palabra en la que cualquier locutor (o lector) repite (o lee) el idilio *El infinito*. Como en el análisis hegeliano de la certidumbre sensible, aquí el *Este* es siempre ya un No-este (un universal, un *Aquel*): más precisamente, la instancia de discurso es desde el principio confiada a la memoria, de tal modo, sin embargo, que memorable es la inasibilidad misma de la instancia de discurso como tal (y no simplemente una instancia de discurso histórica y espacialmente determinada), que funda así la posibilidad de su infinita repetición. *En el idilio leopardiano, el* esto *apunta, ya siempre allende la valla, más allá del último horizonte, hacia una infinitud de acontecimientos de lenguaje*. Es decir, que la palabra poética adviene de tal modo que su advenimiento se escapa ya siempre hacia el futuro y hacia el pasado y el lugar de la poesía es siempre un lugar de memoria y de repetición. Esto significa que el infinito del idilio leopardiano no es simplemente un infinito espacial, sino (como, por lo demás, se dice explícitamente en los vv. 11-12) a la vez y ante todo un infinito temporal.

El análisis de los *shifters* temporales del idilio es, desde este punto de vista, muy significativo. La poesía comienza con un pasado: «siempre caro me *fue*...». El pasado –como muestra el

análisis de Benveniste– se determina y se comprende únicamente en relación con aquella dimensión axial y prístina de la temporalidad que es la instancia presente de discurso. O sea, que el *fue* remite necesariamente al *este* presente, pero de tal modo que el *este* aparece como un ser-siempre-ya-sido, que vuelve a ser chupado infinitamente atrás hacia el pasado. Todos los demás *shifters* temporales del idilio están en presente: pero el *siempre fue* del primer verso me advierte que la presente instancia de discurso es, en realidad, un ya-sido, un pasado. Es decir, que la instancia de discurso, como dimensión axial de la temporalidad, en el idilio, se escapa atrás hacia el pasado, así como, por eso mismo, remite también adelante hacia el futuro, hacia una transmisión y una memoria interminables.

Si todo lo que hemos sacado de la lectura del texto leopardiano es exacto, entonces lo que *El infinito* dice es esa misma experiencia que hemos visto constituir para la filosofía la experiencia fundamental: o sea, que el tener-lugar del lenguaje es indecible e inasible, que la palabra, teniendo-lugar en el tiempo, adviene de tal modo que *su advenimiento queda necesariamente no dicho en lo que se dice.* El interminable espacio que abre el *este* a la mirada es un lugar de silencio sobrehumano y temible, que sólo puede mostrarse en referencia a la instancia de discurso (que aquí también se presenta como una voz: «...*io quello / infinito silenzio a questa voce / vo comparando...*»); y la instancia de discurso misma sólo puede rememorarse y repetirse al infinito, sin hacerse por eso decible y «*trovable*» (encontrable).

La experiencia poética del dictado parece así coincidir perfectamente con la experiencia de lenguaje de la filosofía. A decir verdad, la poesía –toda poesía– contiene más bien, respecto de ésta, un elemento que advierte ya siempre a quien la escucha o repite que el advenimiento de lenguaje que está en

cuestión en ella ha sido ya y retornará infinitas veces. Este elemento, que funciona en cierto modo como un *super-shifter*, es el elemento métrico-musical. Estamos acostumbrados a leer la poesía como si el elemento métrico no tuviese ninguna pertinencia desde el punto de vista semántico. Cierto –se dice–, la estructura métrico-musical es esencial a la poesía y no puede alterarse; pero, *por qué* es tan esencial, qué es lo que dice en sí propiamente, es algo que permanece por lo general en la sombra. El remitir genérico a la música no es aquí de ningún auxilio, pues la música, según una interpretación todavía hoy persistente, es precisamente un discurso privado de significado lógico (aunque exprese sentimientos).

Y sin embargo quienquiera que repita el verso que abre *L'infinito*:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle

o también el verso de Saba:

Nella mia giovinezza ho navigato
[En mi juventud he navegado]

advierte que el elemento musical dice inmediatamente algo esencial, respecto de lo cual limitarse a hablar, como hace en general la crítica moderna, de «redundancia del significante», parece ciertamente inadecuado.

El elemento métrico-musical muestra ante todo el verso como lugar de una memoria y de una repetición. Es decir, que el verso (*versus*, de *verto*, acto de volver, de retornar, opuesto al *prorsus*, al proceder directamente de la prosa) me advierte que estas palabras están siempre ya advenidas y retornarán de nuevo, que la instancia de palabra que tiene lugar en él es, por lo tanto, inasible. Es decir, que a través del elemento musical, la

palabra poética conmemora el propio lugar inaccesible originario y dice la indecibilidad del acontecimiento de lenguaje (es decir, *trova* [encuentra] lo inencontrable).

Musa es el nombre que los griegos daban a esta experiencia de la inasibilidad del lugar originario de la palabra poética. Platón, en el *Ion*, muestra como carácter esencial de la palabra poética el de ser un εὕρημα Μοισᾶν (534*d*), una «invención de las Musas», y el de escapar, por lo tanto, necesariamente a quien la profiere. Proferir la palabra poética significa «ser poseído por la Musa» (536*b*): es decir, fuera de la imagen mítica, tener la experiencia del lugar originario de la palabra que está implícito en todo hablar humano. Por eso Platón puede presentar la palabra poética y su transmisión como una cadena magnética que pende de las Musas y mantiene juntos, suspendidas de ella en una común exaltación, a poetas, rapsodas y oyentes: y esto, dice, es el significado del canto más bello (τὸ κάλλιστον μέλος): mostrar que las palabras poéticas no pertenecen originalmente al hombre ni son obra humana (οὐκ ανθρώπινα ... οὐδὲ ἀνθρώπου; 534*e*).

Precisamente en cuanto que también la filosofía hace de la experiencia del lugar del lenguaje su propio problema supremo (el problema del ser), con razón Platón podía presentar la filosofía como la «música suprema» (ὡς φιλοσοφίας ... οὔσης μεγίστης μουσικῆς; *Fed.* 61*a*) y a la musa de la filosofía como la «verdadera musa» (τῆς ἀληθινῆς μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας; *Rep.* 548*b*).

La «confrontación» que está desde siempre en curso entre poesía y filosofía es, pues, otra cosa muy distinta que una simple rivalidad: ambas buscan asir ese lugar inaccesible de la palabra respecto del cual está en juego, para el hombre hablante, el propio fundamento y la propia salvación. Pero ambas, fieles en esto a su propia inspiración «musical», *muestran* al final este lugar como *inencontrable* [«introvable»]. La filosofía,

que nace precisamente como tentativa de liberar a la poesía de su «inspiración», logra, al final, captar a la Musa misma, para hacer de ella, como «espíritu», el propio sujeto; pero este espíritu (*Geist*) es justamente lo negativo (*das Negative*) y la «voz más bella» (καλλίστην φωνήν, *Fdr.* 259*d*) que, según Platón, incumbe a la Musa de los filósofos, es una voz sin sonido. (Por eso, tal vez, ni la poesía ni la filosofía, ni el *verso* ni la *prosa* podrán llevar nunca a su cumplimiento por sí solas su propia empresa milenaria. Tal vez sólo una palabra en la que la pura prosa de la filosofía interviniese en cierto punto para despedazar el verso de la palabra poética, y el verso de la poesía interviniese a su vez para plegar en anillo la prosa de la filosofía, sería la verdadera palabra humana.)

Pero ¿de veras el idilio leopardiano no muestra ya nada de aquella inencontrabilidad del lugar del lenguaje que habíamos aprendido a reconocer como patrimonio específico de la tradición filosófica? ¿No parece por el contrario cumplirse, en los tres últimos versos, un giro en que la experiencia del infinito y del silencio se transforma en algo que, aunque presentando la figura de un «naufragio», no está ya, sin embargo, caracterizado como negativo?

E il naufragar m'è dolce in questo mare.

El *shifter* «este» que, en los primeros versos, abría la puerta a través de la cual lo «caro» y lo familiar se abismaban en lo «interminable» y en el «silencio», indica ahora la misma «inmensidad» como lugar de un *dulce* naufragio. El «dulce» y el «este» (mar) del último verso parecen además reclamar explícitamente el «caro» y el «este» (otero) del primer verso, como si el idilio retornase ahora al mismo lugar de donde se había puesto en marcha. No podemos, tal vez, comprender la experiencia que el último verso nos presenta como un dulce naufragio sino vol-

viendo a leer el verso que abre el idilio y que el último parece casi reflejar en el propio dictado:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle...

En nuestra precedente lectura, que se había demorado sobre todo en los indicadores de la enunciación (*este* y *fue*), habíamos dejado de lado precisamente la palabra que abre la poesía: siempre. A decir verdad, también este adverbio contiene un elemento que podría llevarse a la esfera de los pronombres y, por tanto, de la enunciación: el lat. *semper* se deja analizar en efecto como *sem-per*, donde **sem-* es el antiguo término indoeuropeo para la unidad (cf. gr. εἷς, ἕν; las demás lenguas indoeuropeas han sustituido este término por una palabra que significa «solo, único», como en el lat. *unus*. *Siempre* significa *una vez por todas*, es decir, contiene la idea de una unidad que atraviesa y recoge a la vez una pluralidad y una repetición. El *siempre* que abre el idilio, apunta pues en la dirección de un hábito, de un *haber* (*habitus*) que recoge en unidad (*una vez*) una multiplicidad (*todas las veces*): *el tener siempre caro este otero*. Todo el idilio puede leerse, en este sentido, como la tentativa de captar un hábito (ese hábito, esa «facultad de habituarse» que innumerables notas del *Zibaldone* nos describen como la facultad fundamental del hombre), de tener la experiencia del significado de la palabra *siempre*. Objeto del hábito es un «este», es decir, lo hemos visto, algo que remite a un acontecimiento de lenguaje. ¿Qué experiencia del «este», del tener-lugar del lenguaje está implícita en el hábito, en el tener *siempre* caro? Es la tentativa de responder a esta pregunta, o sea, de tener la experiencia del *siempre*, la que arroja de pronto al poeta en el interminable espacio «donde casi / se espanta el corazón». El hábito –lo que mantiene junto– se desmiembra en un *este* y un *aquel* que se reflejan uno a otro sin fin: una

vez y de nuevo otra, interminablemente, contra el *una vez por todas* del «siempre» inicial.

La experiencia que está en cuestión en el idilio es, pues, la del destrozarse de un hábito, del romperse de una morada habitual en una «sorpresa»: la cosa más simple y familiar aparece, de pronto, como un inencontrable y una extrañeza. El hábito cede el lugar a un *pensamiento* que «finge», o sea, que representa, como una multiplicidad exterminada, el *siempre* (el *semplice*) inicial. Este pensamiento se mueve en una «comparación» entre un *aquel* y un *este*, «aquel infinito silencio» y «esta voz»; es decir, entre una experiencia del lugar del lenguaje como inasible inmensidad (que, más abajo, aparecerá como un pasado: «las estaciones muertas») y la voz que indica ese lugar mismo como algo vivo y presente. El pensamiento es el movimiento que, pasando a fondo por la experiencia de la inencontrabilidad del lugar del lenguaje, trata de *pensar*, es decir, de tener en suspenso, de com*para*r sus dimensiones.

El 8 de agosto de 1817, Leopardi escribe a Giordani:

> ...la otra causa que me hace desdichado es el pensamiento... A mí el pensamiento me ha dado durante muchísimo tiempo y da tales martirios, por ese solo hecho de que me ha tenido siempre y me tiene enteramente sometido... que me ha prejuzgado evidentemente, y me matará, si antes yo no cambio las condiciones.

Años más tarde, en una fecha que no es posible precisar, pero que es ciertamente anterior a 1831, Leopardi compone un canto que lleva el título: *El pensamiento dominante*. Aquí el pensamiento tiene una vez más al poeta bajo su dominio, es incluso su «poderoso dominador»; y no obstante, ya no aparece ahora como causa de desdicha, sino como «dulcísimo»; un «*terribile, ma caro / dono del ciel*» [un terrible, pero caro / don de los cielos]; motivo de afanes, cierto, pero «motivo dilecto de

infinitos afanes». A los ojos del poeta abre, como en un «estupendo encanto», una «nueva inmensidad»; pero esta inmensidad es la cosa más dulce, un «paraíso». El pensamiento es ahora «mi» pensamiento, la posesión que sólo la muerte podrá sustraer al poeta. Así el poderoso dominador se ha convertido, al final, en algo que se puede *haber*: «otro más dulce tener que tu pensamiento [*altro più dolce aver que il tuo pensiero*]» dice el último verso del canto.

¿Qué ha sucedido entre la carta de 1817 y el momento en que el poeta compone *El pensamiento dominante*? ¿Qué es lo que ha transformado el angustioso dominio del pensamiento en la experiencia más dulce y más propia?

Es una transformación semejante, un tal «mudar de condición» («me matará, si antes no mudo de condición») lo que debemos leer en el idilio *El infinito*. La transformación a través de la cual el pensamiento se transforma de cruel amo en un dulce tener, tiene en el idilio la figura de un naufragio. Este «dulce» naufragio del pensamiento tiene lugar en un «este» que indica ahora la «inmensidad» misma que, al comienzo del idilio, el romperse del hábito había abierto en el lugar del lenguaje. El pensamiento naufraga en aquello de lo que se da pensamiento: el tener-lugar –inencontrable e introvable– del lenguaje. Pero el anegarse del pensamiento en «este» mar permite ahora retornar al «siempre caro» del primer verso, a la morada habitual de donde el idilio había iniciado la marcha. El viaje –que se cumple en el «pequeño poema» del *Infinito* (idilio quiere decir: «pequeña forma»)– es verdaderamente más breve que cualquier tiempo y cualquier medida, porque conduce al corazón de lo Mismo. Se mueve desde un hábito y retorna al *mismo* hábito. Pero, en este viaje, la experiencia del acontecimiento de palabra, que había abierto al pensamiento su inaudito silencio y sus espacios interminables, deja de ser una experiencia negativa. El lugar del lenguaje está ahora verdaderamente perdido

para siempre; para siempre, es decir, de una vez por todas. El pensamiento, en su naufragio, ha com*par*ado, es decir, ha apareado, conducido de nuevo a lo Mismo, las dimensiones negativas del acontecimiento de lenguaje, su ser-sido y su advenir, el silencio y la voz, el ser y la nada; y en el extinguirse del pensamiento, en el extremarse de la dimensión del *ser*, emerge por primera vez en su simple claridad la figura del *haber* del hombre: *el haber siempre caro* como morada habitual, como *éthos* del hombre.

Excursus 6 (entre la séptima y la octava jornadas)

*La pertinencia esencial de la nada y de la negatividad al lenguaje y a la temporalidad está ya perfectamente expresada en un pasaje de un manuscrito leonardesco (Cod. Arundel, f. 131*r*), con el cual todo pensamiento de la negatividad debe necesariamente volver a medirse:*

Infra le magnitudine delle cose che sono infra noi, l'essere del nulla tiene el principato e'l suo ufitio s'astende infra le cose che non ànno l'essere, e la sua essentia risiede a presso del tempo, infra'l preterito e'l futuro, e nulla possiede del presente.

[Entre las magnitudes de las cosas que están entre nosotros, el ser de la nada tiene el principado y su oficio se extiende entre las cosas que no tienen el ser, y su esencia reside junto al tiempo, entre el pretérito y el futuro, y nada posee del presente.]

Otro fragmento del mismo folio contiene una redacción diferente, que empieza:

Quello que è detto niente si ritrova solo nel tempo e nelle parole...

[Lo que es dicho nada se encuentra solo en el tiempo y en las palabras...]

*El ser de la nada, en cuanto perteneciente al tiempo y al lenguaje, es pensado aquí como la grandeza fundamental («*tiene il principato*»). Además, los entes lógico-temporales (como «cosas que no tienen el ser») se oponen a los entes naturales, porque, no teniendo en ellos lugar, están fundados y contenidos en la nada:*

> El nulla a presso di noi contiene in sé tutte le cose che non ànno l'essere, e a presso del tempo risiede infra il preterito e'l futuro e nulla possiede del presente, e a presso di natura non à loco (f. 132v).

> *[Y nada junto a nosotros contiene en sí todas las cosas que no tienen el ser, y junto al tiempo reside entre el pretérito y el futuro y nada posee del presente, y junto a la naturaleza no tiene lugar.]*

Los otros apuntes de los folios contienen reflexiones sobre los conceptos de punto, línea, superficie, y muestran la estrecha conexión operativa –que no debería olvidarse nunca– entre la nada y los conceptos fundamentales geométrico-matemáticos.

Probemos por un momento a echar la vista atrás hacia el camino recorrido. Partiendo de la experiencia del *Da-Sein* (ser-el-aquí) en Heidegger y de la del *das Diese nehmen* (asir el Este) en Hegel, hemos visto que la negatividad, a la que ambas introducen e «inician» al hombre, tiene su fundamento en el remitir de los *shifters Da* y *Diese* al puro tener-lugar del lenguaje, distinto de lo que, en ese tener-lugar, es formulado en proposiciones lingüísticas. Esta dimensión –que coincide con la que la lingüística moderna define a través del concepto de enunciación, pero que, en la historia de la metafísica, constituye desde el comienzo la esfera de significado de la palabra *ser*– tiene su fundamento último en una Voz. Todo *shifter* tiene la estructura de una Voz. La Voz, que está aquí presupuesta, es, sin embargo, definida a través de una doble negatividad: por una parte, está en efecto supuesta sólo como voz quitada, como ser-sido de la φωνή natural, y este quitarse es la articulación originaria (ἄρθρον, γράμμα) en la que se cumple el paso de la φωνή al λόγος, del viviente al lenguaje; por otra parte, esta Voz no puede ser *dicha* por el discurso del cual *muestra* el tener-lugar originario. Que la articulación originaria del lenguaje pueda tener lugar sólo en una doble negatividad signifi-

ca que el lenguaje es y no es la voz del hombre. Si el lenguaje fuese inmediatamente la voz del hombre, como el rebuzno es la voz del asno y el chirrido es la voz de la cigarra, el hombre no podría *ser-el-aquí* ni *asir el Este*, es decir, no podría nunca hacer la experiencia del tener-lugar del lenguaje en el abrirse del ser. Pero si, por otra parte (como muestran la dialéctica heideggeriana de *Stimmung* y *Stimme* y la figura hegeliana de la Voz de la muerte), el hombre no tuviese radicalmente voz (ni siquiera una Voz negativa), faltaría de igual modo todo *shifter* y toda posibilidad de indicar el acontecimiento de lenguaje. Una Voz –una voz silenciosa e indecible– es el *shifter* supremo que permite al pensamiento tener la experiencia del tener-lugar del lenguaje y fundar con ello la dimensión del ser en su diferencia respecto del ente.

En cuanto obra, a través de su doble negatividad, la articulación originaria de φωνή y λόγος, la dimensión de la Voz constituye, además, el modelo según el cual la cultura occidental piensa uno de sus problemas supremos: el de la relación y el paso entre naturaleza y cultura, φύσις y λόγος. Este paso se piensa ya siempre como un ἄρθρον, una articulación, es decir, como una discontinuidad que es a la vez una continuidad, un quitarse que es también un conservarse (ἄρθρον como ἁρμονία, pertenecen en su origen al vocabulario de la carpintería: ἁρμόττω significa com-pongo, uno, como hace el carpintero con dos piezas de madera). En este sentido, la Voz es verdaderamente la *armonía* invisible de la que Heráclito dice que es más fuerte que la visible (ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων; fr. 54 Diels), porque, en su doble negatividad, opera como la compostura que constituye lo propio de ese ζῷον λόγον ἔχων que es el hombre. O sea, que en esta definición, el ἔχειν, el *haber* propio del hombre, que constituye en unidad la dualidad de viviente y lenguaje, es pensado ya siempre en el modo negativo de un ἄρθρον: el hombre es aquel viviente que se quita y

a la vez se conserva –como indecible– en el lenguaje: la negatividad es el modo humano de *haber* el lenguaje. (Cuando Hegel piensa lo negativo como *Aufhebung*, lo que piensa es precisamente el ἄρθρον como tal, la compostura invisible que es más fuerte que la visible, porque constituye la íntima pulsación vital misma –*Lebenpuls*– de todo existente.)

El mitologema de la Voz es, pues, el mitologema original de la metafísica; pero, en cuanto que la Voz es también el lugar originario de la negatividad, la negatividad es inseparable de la metafísica. (Aquí se hace evidente el límite de toda crítica de la metafísica –y tales son tanto la filosofía de la diferencia como el pensamiento negativo y la gramatología– que piense rebasar su horizonte radicalizando el problema de la negatividad y del in-fundamento: eso equivale, en efecto, a pensar como superación de la metafísica una pura y simple repetición de su problema *fundamental*.)

En cuanto que la experiencia de lenguaje de la metafísica tiene su fundamento último y negativo en una Voz, esta experiencia resulta siempre ya escindida en dos planos distintos: el primero, que sólo puede *mostrarse*, corresponde al tener-lugar mismo del lenguaje abierto por la Voz; el segundo es, en cambio, el del discurso significante, el de lo que es dicho en el interior de este tener-lugar.

La escisión del lenguaje en dos planos irreductibles atraviesa todo el pensamiento occidental, desde la oposición aristotélica entre la primera οὐσία y las otras categorías (al que sigue aquélla –que marca profundamente la experiencia greco-romana del lenguaje– entre *ars inveniendi* y *ars iudicandi*, entre *tópica* y lógica en sentido estricto) hasta la dualidad de *Sage* y *Sprache* en Heidegger y la de *mostrar* y *decir* en Wittgenstein. La estructura misma de la trascendencia –que constituye el carácter decisivo de la reflexión filosófica sobre el ser– tiene su fundamento en esta escisión: sólo porque el

acontecimiento de lenguaje trasciende ya siempre lo que es dicho en ese acontecimiento, puede mostrarse algo como una trascendencia en sentido ontológico.

También la lingüística moderna recibe esta escisión como oposición de *lengua* y *habla*, entre las cuales (como lo muestran tanto la reflexión del último Saussure como la de Benveniste sobre la doble significación del lenguaje humano) no hay paso. La dimensión negativa, que constituye el único *shifter* posible entre estos dos planos y cuyo lugar hemos retrazado, en la historia de la filosofía, en la Voz, está presente también en la lingüística moderna a través del concepto de *fonema*, de ese ente puramente negativo e insignificante, que es, sin embargo, precisamente lo que abre y hace posible la significación y el discurso. Pero precisamente en cuanto que éste constituye el fundamento negativo del lenguaje, el problema del *lugar* del fonema no puede resolverse en el ámbito de la ciencia del lenguaje y con razón Jakobson, en un juego lleno de seriedad, lo remitía a la ontología. Como «sonido de la lengua» (o sea, de algo que, por definición, no puede tener sonido), es singularmente cercano a la idea heideggeriana de una «Voz sin sonido» y de un «sonido del silencio»; y la fonología, que se define como ciencia de los sonidos de la lengua, se presenta como un perfecto análogo de la ontología, que, sobre la base de las consideraciones precedentes, podemos definir como «ciencia de la voz quitada, o sea, de la Voz».

Si volvemos, en este punto, al problema de donde partimos, o sea, a aquella «relación esencial» entre lenguaje y muerte, que «aparece en un relámpago, pero es todavía impensada» y que, por lo tanto, nos habíamos propuesto interrogar, podemos acaso intentar una primera respuesta. La relación esencial entre lenguaje y muerte tiene –para la metafísica– su lugar en la Voz. *Muerte y Voz tienen la misma estructura negativa y son*

metafísicamente inseparables. Tener la experiencia de la muerte como muerte significa, en efecto, tener la experiencia del quitarse de la voz y del comparecer, *en su lugar*, de otra Voz (que se presenta en el pensamiento gramatical como γράμμα, en Hegel como Voz de la muerte, en Heidegger como Voz de la conciencia y Voz del ser, en la lingüística como fonema) que constituye el fundamento originario *negativo* de la palabra humana. Hacer experiencia de la Voz significa, por otra parte, hacerse capaz de otra muerte, que ya no es simplemente la defunción y que constituye la posibilidad más propia e insuperable de la existencia humana, su *libertad*.

Aquí la lógica muestra –en el horizonte de la metafísica– su conexión originaria y decisiva con la ética. La Voz es, en efecto, en su esencia, voluntad, puro querer-decir. El querer-decir que está en cuestión en la Voz, no se entiende, sin embargo, en sentido psicológico, no es algo como un impulso ni indica la volición de un sujeto que tenga como mira un objeto determinado. La Voz, como sabemos, no dice nada, no quiere-decir ninguna proposición significante: indica y quiere-decir el puro tener lugar del lenguaje, es decir, que es una dimensión puramente *lógica*. Pero ¿qué es lo que está en juego en esa voluntad, para que tenga el poder de abrir al hombre la maravilla del ser y el terror de la nada? La Voz no quiere ninguna proposición ni ningún acontecimiento; quiere *que el lenguaje sea*, quiere *el acontecimiento originario*, que contiene la posibilidad de todo acontecimiento. La Voz es la dimensión ética originaria, en la que el hombre pronuncia su *sí* al lenguaje y consiente en que él tenga lugar. Consentir (o rechazar) el lenguaje no significa aquí simplemente hablar (o callar). Consentir el lenguaje significa hacer de tal modo que, en la experiencia abismal del tener-lugar del lenguaje en el quitarse de la voz, se abra al hombre otra Voz y, con ésta, la dimensión del ser y, a la vez, el riesgo mortal de la nada. Consentir en el tener-lugar del lenguaje, escuchar la Voz,

significa por eso también consentir en la muerte, ser capaces de morir (*sterben*) y no simplemente fallecer (*ableben*).

Por eso, la Voz, el elemento *lógico* originario, es también, para la metafísica, el elemento *ético* originario: la libertad, la *otra* voz y la *otra* muerte –la Voz de la muerte, podríamos decir, para expresar la unidad de su articulación– que hace de tal manera que el lenguaje sea *nuestro* lenguaje y el mundo sea *nuestro* mundo y constituye, para el hombre, el fundamento negativo de su ser *libre* y *hablante*. En el horizonte de la metafísica, el problema del ser no es, por lo tanto, en última instancia, separable del de la voluntad, así como la lógica no es separable de la ética.

Es a esta conexión originaria e insuperable a la que se deben tanto la situación, en la *Política* de Aristóteles, del problema ético-político en el paso de la φωνή al λόγος:

> λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, δαὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ξῴοις (μέχρι γὰρ τούτο ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθεν, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τοῦ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τό βλαβερόν, ὥστε καί τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοις ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικάιου καὶ αδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν, ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

[Sólo el hombre, de los vivientes, tiene el lenguaje. La voz, en efecto, es signo del dolor y del placer, y por eso pertenece también a los otros vivientes (su naturaleza, en efecto, ha llegado hasta tener sensaciones del dolor y del placer y a significárselas vivencialmente), pero el lenguaje es para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como también lo justo y lo injusto; esto es propio de los hombres respecto de los otros vivientes, sólo el tener sensación del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las otras cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas hace la habitación y la ciudad] (1253*a*, 10-18);

como, en la *Crítica de la razón práctica*, la caracterización de la voluntad ética como «*razón* pura práctica» y, en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling, el presentarse del ser, en su abismalidad, como voluntad («En última y suprema instancia no se da más ser que el querer. El querer es el ser originario [*Ursein*] y sólo a él se adaptan los predicados de éste: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto del tiempo, autoasentimiento. Toda la filosofía busca únicamente encontrar esa suprema expresión») y esa voluntad, a su vez, como voluntad que no quiere nada.

Sólo cuando la conexión decisiva de lógica y ética que se expresa en estos tres textos haya sido, en el horizonte de la metafísica, pensada hasta el fondo, o sea, hasta el sin fondo de donde llama la Voz sin sonido de Sigé, será posible –si es que es posible– pensar más allá de aquel horizonte, es decir, más allá de la Voz y de su negatividad. El fundamento común tanto de la lógica como de la ética sigue siendo en efecto, para la metafísica, un fundamento negativo. Por eso, toda comprensión de la lógica debe necesariamente toparse, en última instancia (el pensamiento de Wittgenstein lo muestra claramente), con un problema ético, que sigue siendo, para ella, informulable; y del mismo modo, en el horizonte de la metafísica, la ética –que cumple la experiencia que la lógica no puede sino mostrar– debe, al final, toparse con un problema lógico, es decir, con una imposibilidad de decir. *La unidad originaria de lógica y ética es, para la metafísica, una sigética.*

Si la relación entre lenguaje y muerte «queda impensada», es, pues, porque la Voz –que constituye la posibilidad de esa relación– es lo impensable, sobre lo cual la metafísica funda toda posibilidad de pensamiento, lo indecible, sobre lo que se funda todo su decible. La metafísica es *pensamiento y voluntad del ser*, es decir, *pensamiento y voluntad de la Voz* (o pen-

samiento y voluntad de la muerte); pero este «pensamiento» y esta «voluntad» deben quedar necesariamente no tematizados, porque sólo pueden serlo bajo el modo de la más extrema negatividad.[1]

Es aquí donde la tradición de la filosofía occidental muestra su nexo originario con la experiencia trágica. Ya en la aurora del pensamiento griego, la experiencia humana del lenguaje (o sea, la experiencia del hombre en cuanto que es a la vez *viviente* y *hablante*, un ser natural y un ser lógico) había aparecido, en el espectáculo trágico, necesariamente escindida en

---

[1] Se oye decir hoy que el saber (en su forma pura: la matemática) no necesita fundamentos. Eso es sin duda verdad si, con una representación inadecuada, se piensa el fundamento como algo sustancial y positivo. Pero no es ya verdad si se concibe el fundamento como lo que es en la historia de la metafísica, es decir, como absoluto fundamento negativo. La Voz (el γράμμα, el cuánto de significación) sigue siendo el presupuesto de todo saber y de toda matemática. Aunque se compartiese la idea según la cual sería posible formalizar la matemática entera, seguiría habiendo, sin embargo, siempre ese único presupuesto: la posibilidad de escribir, que haya signos. «El conjunto de la matemática actual», afirma un ilustre matemático francés, «puede escribirse... únicamente utilizando los símbolos de la lógica, sin que eso tenga ningún "significado" en relación con lo que pensamos nosotros.» Aquí las dos palabras «puede escribirse» son lo que queda impensado: el único, inadvertido presupuesto es precisamente el γράμμα. «En el principio era el signo», según la significativa expresión de Hilbert. Pero a ese «principio» podríamos objetar: ¿por qué hay significación? ¿Por qué hay (puros) signos? Y habría que responder entonces: «porque hay una voluntad de decir». El presupuesto último de toda matemática, el *matema absoluto*, es la voluntad, el puro querer-decir (nada); en los términos del seminario: la Voz. En teología, esto se expresa diciendo que, si en Dios no hubiera estado ya siempre una voluntad, habría quedado encerrado en su abismo, sin expresar nunca una palabra (el Hijo). Sin voluntad y sin amor, Dios se «tartarizaría», se hundiría sin fin en su propio abismo. Pero ¿qué sucedería, preguntamos, si en Dios no hubiese ningún rastro de sí ni ninguna voluntad? ¿Si dejásemos precipitarse a Dios en su abismo?

un conflicto incurable. En la *Orestía*, este conflicto se manifiesta como contraste entre la voz de la sangre, que tiene su expresión en el canto de las Erinnias (ese «canto fúnebre sin lira», ἄνευ λύρας ... θρῆνον, que el corazón «ha aprendido él solo», αὐτοδίδακτος, en oposición al lenguaje que se aprende de otros; *Agam.*, vv. 990-993) y el λόγος, la palabra que discute y persuade, personificado por Atenea y por Zeus Agoraios, Zeus de la palabra libremente intercambiada en público. La conciliación entre estas dos «voces», cada una de las cuales se presenta como un derecho (una *díkē*) y un destino (una *moîra*), es, ciertamente, según la interpretación tradicional, el tema de la trilogía de Esquilo; pero es decisivo aquí que, en el contraste entre estas dos voces, en ninguna de las cuales puede reconocerse plenamente el héroe, la dimensión propiamente trágica emerja como una imposibilidad de decir:

> Εἰ δὲ μὴ τεταγμένα
> μοῖρα μοῖραν ἐκ θεῶν
> εἶργε μὴ πλέον φέρειν,
> προφθάσασα καρδία
> γλῶσσαν ἄν τάδ' ἐξέχει·

[Si la moira asignada por los dioses no impidiese a la *moira* llevar más, el corazón, previniendo a la lengua, proferiría tales cosas...] (*Agam.*, vv 1025-1029).

Es en este silencioso *non liquet*, y no en una positiva conciliación, donde debemos ver, según la profunda intuición de Rosenzweig y de Benjamin, la esencia del diálogo trágico («Lo trágico –escribe Rosenzweig– se creó en la forma del diálogo para poder representar el silencio»). Si hay conciliación entre las dos *moiras* del hombre, entre φύσις y λόγος, entre su voz y su lenguaje, ésta sólo puede consistir en el silencio. (Aquí de-

bemos ver acaso el origen de la acusación hecha a Esquilo de haber revelado, con sus tragedias, los misterios de Eleusis; cf. Arist., *Ét. Nic.* 1111*a*.)

En el *Edipo tirano* de Sófocles, la escisión en la que está siempre ya implicada toda palabra humana aparece del modo más claro. En cuanto que es el *viviente* que tiene el *lenguaje* y, como tal, está sometido a un doble destino, el hombre no puede *saber* todo lo que dice y está expuesto, si *quiere* saberlo, a la posibilidad del error y de la ὕβρις. La palabra se convierte ahora en el lugar de un conflicto entre lo que se puede con-saber en lo que se dice y lo que necesariamente se dice sin saber: y el destino se presenta precisamente como aquella parte del lenguaje que el hombre, por su doble *moîra*, no puede con-saber. Así Edipo, en el momento en que, movido por la voluntad de «indagar cada palabra» (παντα γὰρ σκοπῶ λόγον, v. 291), cree estar afirmando su propia inocencia y conocer el límite de su propio con-saber (συνειδέναι), profiere, por el contrario, su propia condena:

> ἐπεύχομαι δ', οἴκοσιν εἰ ξυνέστιος
> ἐν τοῖς ἐμοῖς γένοιτ' ἐμοῦ ξυνειδότος,
> παθεῖν ἅπερ τοῖσδ' ἀρτίως ἠρασάμην.

[A mí mismo me auguraría, si el matador fuese huésped en mi casa y yo lo consupiese (ξυνέστιος), sufrir la pena de aquella misma maldición que acabo de lanzar contra los demás.] (vv. 249-251).

Creyendo haber resuelto el enigma del lenguaje y poseer así una «técnica que va más allá de toda técnica» (τέχνη τέχνης ὑπερφέρουσα; v. 380), se encuentra al final confrontado con el enigma del propio nacimiento, de la propia φύσις, y sucumbe frente a él. Y es en las palabras del coro del *Edipo en Colono* donde debemos ver la quintaesencia de la experiencia trágica del lenguaje:

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι χεῖθεν ὅθεν περ ἥ-
κει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.

[No haber nacido vence a toda palabra; pero, habiendo venido a la luz, lo mejor es volver lo más pronto allá de donde se ha venido.] (vv. 1224-1227).

Sólo un μὴ φῦναι, un no haber nacido, un no tener naturaleza (φύσις), podría vencer al lenguaje y permitir al hombre liberarse de la culpa que se constituye en el nexo de destino de φύσις y λόγος, de viviente y lenguaje; pero, puesto que es precisamente imposible, puesto que el hombre es un *nacido*, tiene nacimiento y naturaleza, lo mejor es para él retornar cuanto antes allí de donde vino, remontarse allende el nacimiento a través de la experiencia silenciosa de la muerte (en los versos precedentes, la muerte se define: «sin cantos, sin lira, sin danza» (ἀνυμέναιος, ἄλυρος, ἄχορος).

La filosofía, con su búsqueda de otra voz y de otra muerte, se presenta precisamente como una reanudación y, a la vez, una superación de la sabiduría trágica: busca dar voz a la experiencia silenciosa del héroe trágico y constituirla, de este modo, en fundamento de la dimensión más propiamente humana.

Es en este contexto donde debemos mirar la aparición en los trágicos del tema de la συνείδησις, de la *con-ciencia*. El término συνείδησις (como el que le es afín σύννοια) indica un «con-saber consigo mismos» (συνειδέναι ἑαυτῷ es la expresión que se encuentra en los textos de Sófocles y de Eurípides, como también en Aristófanes y, en el testimonio más antiguo, en Safo) que tiene desde el comienzo una connotación ética, por cuanto tiene en general por objeto una culpa (o una inocencia) y va acompañado de un *páthos*:

Τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος;
Ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος.

[¿Qué es lo que sufres? ¿Qué mal te destruye? – La conciencia, porque con-sé (conmigo mismo) haber cumplido algo terrible.] (Eur., *Or.*, vv. 395-396).

Pero es importante que este con-saber –que, como tal, implica necesariamente una referencia a la esfera del λόγος– aparece, en cambio, desde el comienzo, mudo, y se manifiesta en un angustioso silencio. En la *Ennomía* de Solón, que se cuenta entre los más antiguos documentos en los que aparece el verbo συνειδέναι, el carácter *ético* y a la vez *silencioso* de este consaber (que está referido aquí a la *díkē* misma) está ya presente:

ἣ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα,
τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισαμένη.

[(*Díkē*) callando con-sabe las cosas acaecidas y pasadas y, en el tiempo oportuno, sobreviene en cada caso a castigar].

Y en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, la σύννοια del héroe se manifiesta como experiencia silenciosa que «devora el corazón»:

μή τοι χλιδῇ δοκεῖτε μηδ' αὐθαδίᾳ
σιγᾶν με· σύννοια δὲ δάπτομαι κέαρ,
ὁρῶν ἐμαυτὸν ὧδε προυσελούμενον.

[No creáis que me callo por soberbia o por arrogancia; es por el consaber por lo que me devoro el corazón, viéndome a mí mismo tan ultrajado.] (vv. 436-438).

Tan esencial es a este con-saber el silencio, que a menudo éste se atribuye a un objeto inanimado (en el *Filoctetes* de Sófocles, vv. 1081-1085, con-sabe junto con el héroe la cueva rocosa donde yace; en la *Electra*, vv. 92-95, junto con la heroína con-sabe el «lecho insomne»); y cuando, demasiado irreflexivamente, se traduce en palabras, como en los versos citados del *Edipo tirano*, abre el hueco desde donde amenaza la ὕβρις. Perfectamente coherente con estos datos de la tragedia es la definición de la conciencia (σύννοια) que encontramos en uno de los ὅροι platónicos: διάνοια μετὰ λύπης ἄνευ λόγου, «pensamiento con dolor sin discurso» (que, si bien se piensa, es casi la descripción heideggeriana de la Voz de la conciencia).

Es esa conciencia muda y angustiada, esa *sigética* que se abre entre el haber-nacido del hombre y su ser hablante, la que la filosofía, recogiendo así la exigencia más profunda del espectáculo trágico, pone como fundamento tanto de la lógica como de la ética. No es éste el lugar de seguir el desenvolvimiento del concepto de συνείδησις en el pensamiento griego post-trágico y de mostrar cómo ya en Sócrates se convierte en un elemento «demónico» y adquiere una voz propia δαιμόνιον [τι], φωνή τις, *Ap.* 31*d*) y cómo, en la *Stoa*, convertida en «recta conciencia» (ὀρθή συνείδησις), representa ahora para el hombre la certidumbre suprema; es importante observar aquí que la «conciencia» de la filosofía occidental se apoya originalmente sobre un fundamento mudo (sobre una Voz) y de ese silencio no podrá nunca llegar hasta el fondo. Estableciendo con rigor los límites de lo que puede ser conocido en lo que se dice, la lógica recoge esa Voz silenciosa y hace de ella el fundamento negativo de todo saber; la ética, por su parte, la experimenta como lo que debe necesariamente quedar no dicho en lo que se dice. En ambos casos, sin embargo, el fundamento último sigue siendo rigurosamente informulable.

Si esta Voz es el fundamento místico sobre el que se apoya toda nuestra cultura, su lógica como su ética, su teología como su política, su saber como su locura, entonces lo místico no es algo en lo que pueda encontrar fundamento otro pensamiento, que intente pensar más allá del horizonte de la metafísica, en cuyo extremo confín –el nihilismo– nos movemos todavía; éste no es sino el fundamento indecible, es decir, negativo, de la onto-teo-lógica y sólo una liquidación de lo místico podría escombrar el campo para un pensamiento (y una palabra) que pensara (hablara) más allá de la Voz y de su *sigética*: o sea, que morase no sobre fundamentos indecibles, sino en la in-fancia del hombre.

Tal vez el tiempo de las cosas absolutamente decibles, de cuyo extremo furor nihilista nos es dado tener la experiencia, el tiempo en que todas las figuras de lo Indecible y todas las máscaras de la onto-teo-lógica han sido *liquidadas*, o sea, resueltas y pagadas en palabras que muestran ahora simplemente la nada en que se fundan; el tiempo en que toda la experiencia humana del lenguaje ha sido reconducida a la última realidad negativa de un querer que quiere-decir nada, acaso ese tiempo es también aquél en que puede volver a hacerse visible la morada in-fantil (in-fantil, o sea, sin voluntad y sin Voz y, no obstante, *ética*, habitual) del hombre en el lenguaje.

¿Se da en el interior de la metafísica una tentativa de pensar lo propiamente impensable, o sea, de asir el fundamento negativo mismo? Hemos visto que la abertura original del lenguaje, su tener-lugar, que descubre al hombre el ser y la libertad, no puede ser dicha, a su vez, en el lenguaje. Sólo la Voz muestra, en una muda maravilla, su lugar inaccesible, y pensar la Voz es, por eso, necesariamente la tarea suprema de la filosofía. En cuanto que la Voz es, sin embargo, lo que siempre ya escinde toda experiencia de lenguaje y estructura originalmente

la diferencia de mostrar y decir, ser y ente, mundo y cosa, asir la Voz puede significar únicamente pensar más allá de estas oposiciones: es decir, pensar *el Absoluto*. El Absoluto es el modo en que la filosofía piensa su propio fundamento negativo. En la historia de la filosofía recibe varios nombres: ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ en Platón; θεωρία, νοήσεως νόησις en Aristóteles; *Uno* en Plotino; *Indiferencia* en Schelling; *Idea absoluta* en Hegel; *Ereignis* en Heidegger: pero, en todo caso, el pensamiento del Absoluto tiene la estructura de un proceso, de un salir de sí que debe atravesar un negativo y una escisión para retornar al lugar propio.

El verbo *solvo*, del que deriva el término Absoluto, se deja analizar como *se-luo*. El grupo del reflexivo **se* indica, en las lenguas indoeuropeas, lo que es propio (*suus*): tanto lo que es propio de un grupo, en el sentido de *con-suetudo*, *suesco* (gr. ἔθος, «costumbre, hábito», al. *Sitte*) como lo que está en sí, separado, como en *solus, sed, secedo*. El verbo *solvo* indica, pues, la operación de soltar (*luo*) que conduce (o reconduce) algo al propio **se*, es decir, el *suus* como al *solus*, soltándolo –*absolviéndolo*– de todo lazo y de toda alteridad. La preposición *ab*, que expresa el alejamiento, el mover desde..., refuerza aún más esta idea de un proceso, de un viaje que proviene, se separa de algo y se mueve, o retorna, hacia algo.

Pensar el absoluto significa, entonces, pensar lo que, a través de un proceso de «absolución», ha sido reconducido a lo que le es más propio, a sí mismo, a lo que es de él *solo* y es para él *sólito*, a su *soledad* como a su *usanza*. El Absoluto implica, por eso, siempre un viaje, un abandono del lugar originario, una enajenación y un estar-fuera. Si el Absoluto es el pensamiento supremo de la filosofía, entonces ésta es verdaderamente, en palabras de Novalis, nostalgia (*Heimweh)*, es decir, «deseo de estar en casa en todo lugar» (*Trieb überall zu Hause zu sein*), de reconocer-se en el ser-otro. Es decir, que la

filosofía no está en casa desde el comienzo, no está originariamente en posesión de sí, y debe por eso retornar a sí. Cuando Hegel piensa el Absoluto como resultado (*Resultat*), no hace sino pensar hasta el fondo la esencia misma del Absoluto: éste, en cuanto que implica un proceso de «absolución», una experiencia y un retorno, es siempre resultado, está sólo al final allí donde había estado al principio.

La palabra que quiere asir la Voz como Absoluto, o sea, que quiere *ser* en el propio lugar originario, debe, por lo tanto, haber salido ya de él, asumir y reconocer la nada que está en la voz y, atravesando el tiempo y la escisión que se le revela en el lugar del lenguaje, retornar a sí misma y, absolviéndose de la escisión, estar al fin allí donde, sin saberlo, había estado ya al principio, o sea, junto a la Voz.

La filosofía es ese viaje, ese νόστος desde sí a sí misma de la palabra humana que, abandonando la propia morada habitual en la voz, se abre al terror de la nada y, a la vez, a la maravilla del ser, y, convertida en discurso significante, retorna al final, como saber *absoluto*, en la Voz. Sólo de este modo el pensamiento está, al final, junto a sí, «absuelto» de la escisión que lo amenazaba allí donde estaba ya. Sólo en el Absoluto la palabra, que ha pasado por la experiencia del «dolor de la casa» (*Heimweh*) y del «dolor del retorno» (νοστ-αλγία), o sea, que ha pasado por la experiencia de lo negativo que reinaba ya siempre en su propia morada habitual, alcanza ahora verdaderamente su propio inicio, está junto a la Voz.

Morada habitual, hábito se dice, en griego, ἦθος. El *êthos* del hombre, su morada habitual está, pues, para la filosofía, siempre ya escindida y amenazada por un negativo. Uno de los más antiguos testimonios en que la filosofía occidental se da a sí misma un pensamiento del *ethos* caracteriza de esta manera la morada habitual del hombre:

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (Her., fr. 119 Diels).

Δαίμων no indica aquí simplemente una figura divina. Pensado según su étimo, que lo reconduce al verbo δαίομαι, desgarro, divido, δαίμων significa: el desgarrador, el que escinde y divide.

El fragmento de Heráclito debe entonces traducirse: «El *êthos*, la morada habitual, es para el hombre lo que desgarra y divide». El hábito, la morada en la que está ya siempre, es para el hombre el lugar de una escisión; es lo que él no puede nunca asir sin recibir de ello un desgarramiento y una disensión, el lugar donde no puede nunca estar verdaderamente *desde el comienzo*, sino que sólo puede, *al final*, retornar. Esta escisión demónica, este δαίμων que amenaza al hombre en el corazón mismo de su *êthos*, de su morada habitual, es lo que la filosofía tiene siempre por pensar y por «absolver». Por eso, la filosofía debe necesariamente tener su principio en la «maravilla», es decir, que debe siempre salir ya de su hábito, siempre ya enajenarse y de-cidirse de ella, para poder después retornar a ella, atravesando su negatividad y absolviéndola de la escisión demónica. Filósofo es aquel que, habiendo quedado sorprendido por el lenguaje, o sea, habiendo salido de su morada habitual en la palabra, debe ahora retornar allí donde el lenguaje le advino, es decir, debe «sorprender la sorpresa», estar en casa en la maravilla y en la escisión. La filosofía, cuando quiere retornar a su ἀρχή, no puede más que asir el tener-lugar del lenguaje en una Voz, en un negativo, o sea, el δαίμων mismo como ἦθος, la escisión misma como apariencia (*Erscheinung*) del Absoluto: lo que tiene que asir es, en último análisis, solamente una desposesión y una fuga.

Pero preguntamos ahora: ¿la Voz y su negatividad hacen verdaderamente justicia al *êthos* del hombre? Si el retorno es el

problema supremo de la filosofía, ¿qué hay de aquello a lo que ella debe al final retornar?

El verbo *tornare* deriva de *tornio* (gr. τόρνιος), o sea, del nombre del instrumento simple del carpintero que, girando en redondo y volviendo siempre sobre sí mismo, desgaste y consume (τόρνιος pertenece a la misma raíz que τείρω, «desgasto», como el verbo latino *tero* y el adjetivo italiano *trito*) lo que trabaja hasta reducirlo a un círculo perfecto. ¿Cómo debemos pensar entonces el tornar sobre uno mismo, el girar en redondo del ser y de la verdad? ¿A qué retorna la palabra humana? ¿Verdaderamente tan sólo a lo que ha sido ya? Y si lo que ha sido ya siempre es, en palabras de Hegel, un no-ser (*gewesen ist kein Wesen*), entonces el *êthos*, la morada habitual a la que la palabra retorna ¿no será necesariamente el más allá del ser y de su Voz?

¿Es posible que el *ser* (la onto-teo-lógica con su negatividad) no esté a la altura del simple misterio del *haber* del hombre, de su *habitación* como de su *hábito*? ¿Y si la morada a la que retornamos más allá del ser no fuese ni un lugar hiperuranio ni una Voz, sino simplemente las palabras *trilladas* [trituradas, *trite*] que tenemos (que *habemos*)?

Por eso, llegados ahora al término de nuestra búsqueda, que nos ha llevado a identificar en el silencio de la Voz el mitologema original de la metafísica, podemos leer un texto donde Nietzsche parece querer poner en escena, en un breve monólogo trágico, el fin de la filosofía y el comienzo de su «posteridad», y en el que Edipo, el héroe trágico por excelencia, se presenta por eso también como «el último filósofo». Se trata de un fragmento de 1872, que lleva el título *Ödipus* y el subtítulo: *Reden des letzten Philosophen mit sich selbst. Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt.*

Yo me llamo el último filósofo, porque soy el último hombre. Nadie habla conmigo sino yo mismo, y mi voz me llega como la de un moribundo. Contigo, dilecta voz, contigo, último soplo de recuerdo de toda felicidad humana, deja que esté yo contigo todavía una hora solamente, a través de ti engaño a la soledad y me dejo ilusionar en la multiplicidad y en el amor, porque mi corazón se niega a creer que el amor haya muerto, no soporta el escalofrío de la más solitaria de las soledades y me obliga a hablar como si fuese yo dos.

¿Me oyes todavía, voz mía? ¿Susurras maldiciendo? ¡Si pudiese por lo menos tu maldición despedazar las vísceras de este mundo! Pero él sigue vivo y tan sólo me mira más esplendente y más frío con sus estrellas despiadadas, vive estúpido y ciego como siempre, y sólo *uno* muere, el hombre.

¡Y sin embargo! ¡Te escucho todavía, voz dilecta! Muere también otro además de mí, el último hombre, en este universo: el último suspiro, *tu* suspiro muere conmigo, el largo ¡ay! ¡ay! suspirado encima de mí, el último de los hombres de dolor, Edipo.

También en este texto, experiencia de la muerte y experiencia de la Voz están estrechamente conjugadas. En la muerte, Edipo, el último filósofo, descubre la «más solitaria de las soledades», su estar absolutamente solo en el lenguaje frente al mundo y a la naturaleza («ninguno habla conmigo, sino yo mismo»); y, aquí también, en la extrema negatividad, el hombre encuentra una Voz, un «último soplo de recuerdo», que le restituye un pasado e interviene para salvarlo de la soledad, obligándolo a hablar.

La filosofía es ese diálogo del hombre –el *hablante* y el *mortal*– con su Voz, este valeroso recobrar la Voz –y con ella una memoria– frente a la muerte, asegurando así al lenguaje su lugar. La Voz es el mudo compañero ético que corre en auxilio del lenguaje en el punto en que éste revela su in-fundamento. Callando, con su «soplo», asume esa ausencia de fundamento y le da lugar.

En el soliloquio de Edipo, sin embargo, la Voz es, al final, sólo una «maldición» impotente y una ilusión, que, como tal, debe perecer ella también. Muchos años después, un fragmento de 1886-1887 parece responder a la ilusión del último filósofo en una perspectiva en la que ya no se oye ninguna Voz y todo lazo con la figura del viviente está ya cortado:

> No oír –escribe Nietzsche– después de tal llamada desde lo profundo del alma, ninguna voz de respuesta es una experiencia *terrible*, que puede destruir al hombre más duro: en mí ha cortado todos los lazos con los hombres vivos.

Con la muerte definitiva de la Voz, también la filosofía –el soliloquio de Edipo– debe tener fin. El pensamiento que piensa después del fin de la filosofía no puede ser todavía pensamiento de la Voz, del tener-lugar del lenguaje en la Voz. Este pensamiento no puede, sin embargo, ser ni siquiera pensamiento de la muerte de la Voz. Sólo si la voz humana no está simplemente muerta, sino que no ha sido nunca, sólo si el lenguaje no remite ya a ninguna Voz (y, por lo tanto, ni siquiera a un γράμμα, o sea, a una voz quitada), se hace posible para el hombre una experiencia de la palabra que no esté marcada por la negatividad y por la muerte.

Qué cosa sea un lenguaje sin Voz, una palabra que ya no se funde en ningún querer-decir, es ciertamente lo que debemos todavía aprender a pensar. Pero es igualmente cierto que, con la falta de la Voz, debe faltar también aquella «relación esencial» entre lenguaje y muerte que domina, no pensada, la historia de la metafísica. El hombre, en cuanto que habla, no es ya necesariamente el mortal, el que tiene la «facultad de la muerte» y es reivindicado por ésta, ni, en cuanto que muere, es necesariamente el hablante, el que tiene la «facultad del lenguaje» y es reivindicado por ella. Estar en el lenguaje sin ser llamado por la muer-

te es acaso la experiencia más abismal; pero ésa es precisamente, para el hombre, también la experiencia más *habitual*, su *êthos*, su morada que, en la historia de la metafísica, se presenta siempre ya demónicamente escindida en viviente y lenguaje, naturaleza y cultura, ética y lógica, y es, por eso, alcanzable sólo en la articulación negativa de una Voz. Y, tal vez, sólo a partir del eclipse de la Voz, del no tener ya lugar del lenguaje y de la muerte en la Voz, se haga posible para el hombre una experiencia del propio *êthos* que no sea ya simplemente una sigética. Tal vez el hombre –el animal al que no parece incumbir ninguna naturaleza ni ninguna identidad específica– debe pasar más radicalmente aún por la experiencia de su pobreza. Tal vez el hombre es aún más pobre de lo que se ha descubierto ser, en el punto en que llega a atribuirse la experiencia de la negatividad y de la muerte como patrimonio específico antropogenético y a fundar sobre ella toda comunidad y toda tradición.

Al final del *Edipo en Colono*, cuando ha llegado para el héroe, ya completamente serenado, el momento de morir, hace jurar a Teseo, que lo acompaña en esos últimos instantes, que ningún mortal «proferirá voz» sobre su tumba (μήτ' ἐπιφωνεῖν μηδένα θνητῶν / θήκην...; v. 1762-1763). Si Teseo respeta este voto, tendrá «un país para siempre sin dolor», χώραν ... αἰὲν ἄλυπον; v. 1765). Destrozando el lazo entre lenguaje y muerte, Edipo –«el último de los hombres de dolor»– pone fin a la cadena de la culpa trágica que se transmite interminablemente en el nexo entre las dos *moiras* del hombre.

Según la enseñanza de la sabiduría trágica, esta separación puede tener lugar sólo en la muerte; sin embargo, aquí, no se oye, en la muerte, ninguna voz, ni siquiera la Voz silenciosa de la conciencia trágica: más bien se abre al hombre un «país para siempre sin dolor», mientras, más allá del lamento, se dibuja la figura de un «haber» que tiene definitivamente la historia entera bajo su mando:

'Αλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω
θρῆνον ἐγε·ίρετε·
πάντως γὰρ ἔχει τάδε χύρος.

[Pero cesad y no despertéis más al lamento: enteramente en verdad un haber tiene estas cosas.]

Esta χώρα, este país sin dolor, donde ninguna voz se profiere en la muerte, es, tal vez, lo que, más allá de la Voz, queda por pensar como la dimensión más propiamente humana, la única en la que sea posible para el hombre algo como un μὴ φῦναι, un no haber nacido y no tener naturaleza. El mismo país que una poesía de Klee, es decir, de un poeta que decía tener entre los no-nacidos su morada, llama con el nombre de *Elend* (miseria; pero, según el étimo –cf. *alius*– «otra tierra»):

Land ohne Band,
neues Land,
ohne Hauch
der Erinnerung,
mit dem Rauch
von fremden Herd.
Zügellos!
wo mich trug
keiner Mutter Schoß.

[País sin cadenas,
nueva tierra
sin el soplo
del recuerdo,
con el humo
de un hogar extranjero.
¡Sin riendas!

Adonde no me ha llevado
el regazo de ninguna madre.]

La geografía –y la política– de este país, donde el hombre no ha sido llevado por un nacimiento y en el que no tiene ya la figura del mortal, superan los límites que nos habíamos propuesto para este seminario. Sin embargo, la experiencia de lenguaje que se cumple aquí no podrá ya tener la forma de un viaje que, separándose de la propia morada habitual y atravesando la maravilla del ser y el terror de la nada, retorna allá donde había estado ya en el origen; más bien aquí la palabra, como en los versos de un gran poeta italiano contemporáneo nuestro, retorna a lo que no ha *sido* nunca y a lo que no ha dejado nunca y tiene, por lo tanto, la simple figura de un hábito:

Sono tornato là
dove non ero mai stato.
Nulla, da come non fu, è mutato.
Sul tavolo (sull'incerato
a quadretti) ammezzato
ho ritrovato el bicchiere
mai riempito. Tutto
è ancora rimasto quale
mai l'avevo lasciato.

[He vuelto allí
donde nunca había estado.
Nada, de como no fue, ha cambiado.
En la mesa (sobre el hule
a cuadros) partido
he vuelto a encontrar el vaso
nunca llenado. Todo
ha quedado todavía tal
como nunca lo había dejado.]

Excursus 7 (después de la última jornada)

Si la Voz indica el tener-lugar del lenguaje como tiempo, si pensamiento es aquella experiencia de lenguaje que, en toda proposición y en todo dicho, pasa por la experiencia del tener-lugar mismo del lenguaje –o sea, piensa el ser y el tiempo, en su copertenencia a la Voz–, ¿cómo es posible pensar la Voz en sí misma, pensar el tiempo absoluto? En la respuesta a estas preguntas es posible captar la proximidad y, a la vez, la divergencia del pensamiento hegeliano del Absoluto y del pensamiento de la Ereignis *en Heidegger.*

*Al final de las lecciones de Jena de 1805-1806, Hegel expresa su postura respecto de este «pensamiento del tiempo» (*Gedanke der Zeit*). El saber de la filosofía, o sea, el saber absoluto, es, escribe, «la inmediatez repristinada» (*die wiederhergestellte Unmittelbarkeit*), el espíritu que, después de haber salido de sí, retorna ahora a sí, al propio inicio, y se conoce a sí mismo absolutamente, superando la escisión que,* en el inicio, *lo separaba de sí:*

> *La filosofía se enajena de sí misma, alcanza su principio, la conciencia inmediata, que es justamente lo escindido. Es así el hombre en general; y como es el punto del hombre, es el mundo: un golpe los crea a*

ambos. ¿Qué ha habido antes de este tiempo? El Otro del tiempo, *no otro* tiempo, *sino la eternidad, el pensamiento del tiempo. Con eso la cuestión queda suprimida; pues ésta entiende decir* otro tiempo. *Pero así la eternidad misma está en el tiempo; ésta es un Antes del tiempo, por lo tanto, ella misma un pasado: ha* sido, *absolutamente sido: no* es. *El* tiempo *es el puro concepto, el* Sí *vacío intuido en su movimiento, como el espacio en su quietud. Antes de que sea el tiempo cumplido* (erfüllte), *el tiempo no es en efecto. Su cumplimiento es lo real, que desde el tiempo vacío ha retornado a sí. Su intuir de sí mismo es el tiempo, lo No-objetivo. Si decimos sin embargo:* antes *del mundo, entendemos decir: tiempo sin cumplimiento. El pensamiento del tiempo es el pensante, el En-sí-reflejo. Es necesario superar este tiempo, todo periodo, pero en el pensamiento del tiempo; eso es la malvada infinitud, que no alcanza nunca aquello hacia lo que va (Hegel 4, p. 273).*

Para Hegel, pues, querer pensar la eternidad como un antes de todo tiempo o como un otro tiempo es imposible, y un pensamiento del tiempo que quiera atravesar el tiempo vacío hacia atrás para alcanzar lo eterno conduce necesariamente a una malvada infinitud. La eternidad, en este sentido, no es otra cosa que el pasado, y éste, como sabemos, no es. Verdadero y real es únicamente el tiempo cumplido, que desde el tiempo vacío ha retornado a sí. Por eso, para Hegel, no es el inicio, el antes del tiempo, lo Absoluto, sino sólo el resultado, que ha retornado a sí. El Absoluto está «sólo al final, lo que es verdaderamente». Es «el círculo retornante a sí, que pre-supone (voraussetzt) *su inicio y sólo al final lo alcanza» (Hegel 2, p. 585). Si el Absoluto no puede nunca ser él mismo en el inicio, tampoco puede, sin embargo, identificarse con el transcurso temporal vacío e in-finito. Debe necesariamente cumplir el tiempo,* terminarlo. El espíritu puede captarse a sí mismo como absoluto únicamente al fin del tiempo. *Hegel lo afirma con claridad en las últimas páginas de la* Fenomenología: *«El espíritu aparece ne-*

cesariamente en el tiempo y aparece allí mientras no aprehenda su puro concepto... Mientras el espíritu no se cumple en sí, como espíritu del mundo, no puede alcanzar su cumplimiento como espíritu consciente de sí» (ibid., *pp. 584-585).*

El inicio, que ha sido pre-supuesto como un pasado y que se ha ido al fondo como un fundamento, puede alcanzarse solamente al final, cuando la historia a la que ha dado inicio, presuponiéndose y yendo al fondo, está definitivamente cumplida.

De ahí la orientación esencial del Absoluto hacia el pasado, su presentarse en la figura de la totalidad y del recuerdo. Contrariamente a un antigua tradición de pensamiento, que considera el presente como la dimensión privilegiada de la temporalidad, el pasado es, para Hegel, el tiempo cumplido, vuelto a sí mismo. Se trata, sin embargo, de un pasado que ha abolido su relación esencial con el presente y con el futuro, de un pasado «perfecto», del que Hegel dice –en el texto en el que ha pensado más a fondo la Bewegung *del tiempo– que éste es «la dimensión de la totalidad del tiempo» y «la inquietud paralizada del concepto absoluto» (Hegel 6, p. 204). Es ese pasado, ese ser-sido lo que el pensamiento ha de pensar como absuelto en el saber absoluto. (En los términos del seminario, podríamos decir que se trata aquí de absolver a la Voz de su haber-sido, de su haberse pre-supuesto como quitada, o sea, de pensar la Voz y el fundamento absolutos.)*

Es una vez más este «pensamiento del tiempo» y este «haber sido» lo que Heidegger empieza por reivindicar como tema del pensamiento. En un pasaje importante, formula el problema supremo del pensamiento propio en los términos de un «advenimiento del haber sido» (Ankunft des Gewesen*), en el que se cumple «el despido de todo "es"»* (der Abschied von allem «es ist»*; Heidegger 3, p. 154). En el seminario sobre la conferencia* Sein und Zeit, *Heidegger enuncia la diferencia del propio pensamiento respecto del de Hegel, afirmando que «en la perspectiva*

de Hegel se podría decir que Sein und Zeit *queda en el ser, no expone su automovimiento hasta el concepto» (Heidegger 6, p. 52). Ese* Gewesen, *ese haber sido que, al comienzo de la* Fenomenología, *introduce la negación y la mediación en la conciencia inmediata y que sólo* al final *es, para Hegel, lo que es verdaderamente, vuelve, para Heidegger, a ser problema. Aquí también, sin embargo, no es simplemente un pasado, sino un* Ge-wesen, *es decir, el recogerse* (ge-) *de lo que dura y es* (Wesen)*; y aquí también el inicio no es algo simple, sino que esconde en sí un principio* (Anfang) *que sólo un pensamiento memorial (*Andenken) *puede revelar.*

Aquí es posible medir la proximidad respecto del Absoluto hegeliano de la figura extrema en que Heidegger trata de captar el advenimiento del haber sido: la Ereignis. *La* Ereignis *–escribe Heidegger– trata de pensar la copertenencia* (Zusammengehören) *de ser y tiempo: es decir, que lleva al pensamiento el* und *del título* Sein und Zeit *(algo, por lo tanto, que no puede asirse ni como ser ni como tiempo) (Heidegger 6, p. 46). Esta recíproca pertenencia no es, sin embargo, pensada simplemente como una relación de dos preexistentes, sino como lo que únicamente los lleva a lo que les es propio, es decir, como el* Es *que «da» en las expresiones:* es gibt Sein, es gibt Zeit.

¿Cómo debemos pensar la Ereignis *en la perspectiva de nuestro seminario? La copertenencia y el entrelazamiento de ser y tiempo han sido sacados a la luz aquí como el tener-lugar del lenguaje en el tiempo, o sea, como Voz. En la* Ereignis, *podríamos decir entonces, Heidegger intenta pensar la Voz en sí misma, no ya simplemente como mera estructura lógico-diferencial y como relación puramente negativa de ser y tiempo, sino como lo que da y concuerda ser y tiempo. Es decir, que intenta pensar la Voz absuelta de la negatividad, la Voz absoluta. La palabra* Ereignis, *en la acepción heideggeriana, es semánticamente cercana a la palabra* Absoluto*: en ella conviene enten-*

der en efecto el eigen, *lo propio, como en* Absoluto *el sí y el suyo.* Ereignis *podría valer, en este sentido, como ab-su-facción, ab-so-lución. La recíproca apropiación de ser y tiempo que tiene lugar en la* Ereignis *es también una recíproca absolución, que las libera de toda relatividad y muestra su relación como la «relación absoluta», la «relación de todas las relaciones»* (das Verhältnis aller Verhältnisse, *Heidegger 3, p. 267). Por eso, Heidegger puede escribir que, en la* Ereignis, *trata de pensar «el ser sin consideración del ente» (Heidegger 6, p. 25) –o sea, en los términos de nuestro seminario, el tener-lugar del lenguaje sin consideración de lo que, en este tener-lugar, es dicho, formulado en proposiciones. Esto no significa, advierte Heidegger, que «al ser le sería inesencial la relación con el ente y que sería necesario prescindir de esa relación»* (ibid., *p. 35); más bien significa «pensar el ser no a la manera de la metafísica», que considera al ser exclusivamente en su función de fundamento del ente, y así lo subordina a éste. La metafísica es, en efecto, «la historia de las acuñaciones del ser* (Seinsprägungen*), es decir, vista a partir de la* Ereignis, *la historia del sustraerse del destinante a favor de las destinaciones»* (ibid., *p. 44). En los términos de nuestro seminario, esto significa que, en la metafísica, el tener-lugar del lenguaje (que el lenguaje sea) es obliterado en favor de lo que es dicho en la instancia de discurso; es decir, que ese tener-lugar (la Voz) es pensado sólo como fundamento de lo dicho, de modo que la Voz misma no viene nunca, como tal, al pensamiento.*

La pregunta que debemos plantear en este punto es: ¿es posible semejante absolución y absufacción de la Voz? ¿Es posible absolver a la Voz de su constitutiva negatividad, pensar la Voz absolutamente*? Todo se decide en la respuesta que demos a estas preguntas. Lo que podemos, sin embargo, anticipar ya es que la* Ereignis *no parece haberse liberado íntegramente de la negatividad y de lo indecible. «No podemos nunca representar-*

nos la Ereignis» (ibid., *p. 24*); «*la* Ereignis» *no es ni se da; es nombrable únicamente como un pronombre, como el* Eso (Es) *o como el* Aquel (Jenes) «*que ha destinado las diversas figuras del ser epocal*», *pero que, en sí mismo, es* «*no histórico, más aún: sin destino*» (ungeschichtlich, besser: geschicklos), (ibid., *p. 44*).

Aquí también, como en el Absoluto hegeliano, en el punto en que, en el Ereignis, *el que destina se revela como lo propio, la historia del ser alcanza el final* (ist... die Seinsgedichte zu Ende) *y al pensamiento no le queda literalmente nada más que decir y que pensar sino esa* «*absufacción*». *Pero ésta es, en su esencia, una expropiación* (Enteignis) *y una ocultación* (Verbergung) *que ahora ya no se esconde* (sich nicht verbirgt), *no está ya recelada en figuras históricas y en palabras, sino que* se muestra *como tal: puro destinar-se sin destino, puro olvidar-se del comienzo* (ibid., *p. 44*). *En el* Ereignis, *podemos decir,* la Voz se muestra como lo que, quedando no dicho e insignificado en toda palabra y en toda transmisión histórica, destina al hombre a la historia y a la significación, como la *transmisión indecible* que funda toda tradición y toda palabra humana. *Sólo de este modo la metafísica puede pensar el* êthos, *la morada habitual del hombre.*

Aquí se esclarece la necesaria pertinencia del mostrarse *a la esfera del fundamento absoluto. El Absoluto no es, en efecto, para Hegel, simplemente lo sin-relación y lo sin-movimiento: es más bien relación y movimiento absolutos, relación cumplida de sí consigo. No falta por eso aquí toda significación y toda relación con la alteridad: sino que el Absoluto es esencialmente* «*la igualación consigo en el ser-otro*», «*concepto que se realiza a sí mismo a través del ser-otro y que, a través de la supresión de esa realidad, se ha unido a sí, ha restablecido su absoluta realidad, su* simple *referencia a sí*» *(Hegel 3, p. 565). Lo que ha retornado a sí no está, sin embargo, sin relaciones: es una relación consigo mismo,* se muestra a sí. *La significación, que ha*

agotado sus figuras históricas y ya no significa nada, *se significa a sí misma, se muestra. El mostrar-se es la relación absoluta, que no muestra ni significa otra cosa, sino sólo a sí.* El Absoluto es el mostrar-se de la Voz.

Aquí la proximidad entre Ereignis *y Absoluto recibe una confirmación ulterior. También en el* Ereignis, *en efecto, tiene lugar un movimiento y un mostrarse: «La ausencia de destino del* Ereignis *no significa que carezca de toda «moción»* (Bewegtheit). *Quiere decir más bien que el modo de la moción más propio de la* Ereignis, *el dirigirse en el sustraerse, se muestra al pensamiento como lo que ha de pensarse (Heidegger 3, p. 44). Así la* Sage, *el decir originario, que constituye «el modo más auténtico» del* Ereignis, *es esencialmente un puro mostrar,* Zeige *y* sich zeigen (ibid., *p. 254).*

Una profundización ulterior del nexo (y de la diferencia) entre Ereignis *y* Absoluto *queda reservada para un trabajo futuro. Sin embargo, semejante profundización debería ciertamente partir del problema de la finitud y del cumplimiento. Puesto que, si las palabras* Absoluto *y* Ereignis *han de tener un sentido, éste es inseparable de la cuestión del fin de la historia y de la tradición. Si la Voz es lo in-significante que funda, yendo en eso al fondo, todo sentido, el inicio, que ha sido pre-supuesto y sólo al final puede ser re-puesto en sí mismo, entonces ella misma puede alcanzar el sentido sólo como fin y cumplimiento del sentido. El pensamiento del haber sido (del Antes) es necesariamente pensamiento de lo Último, escatología.*

Para Hegel, la «conclusión» de las figuras del espíritu en el saber absoluto (hat also der Geist die Bewegung seiner Gestaltens beschlossen, *Hegel 2, p. 588) ¿significa verdaderamente el fin de la historia? La lectura hegeliana de Kojève en este sentido, según la cual el saber absoluto coincidiría con un libro que recapitula en sí todas las figuras históricas de la humanidad y que no sería otro que* La Ciencia de la Lógica, *sigue sien-*

do una hipótesis. Pero es probable que, en el Absoluto, el trabajo de la negatividad humana haya alcanzado verdaderamente su cumplimiento y que la humanidad vuelta en sí deje de tener una figura humana para presentarse como la alcanzada animalidad de la especie homo sapiens, *en una dimensión en la que naturaleza y cultura necesariamente se confunden. (Aquí el pensamiento de Marx, que piensa precisamente la condición de la humanidad post-histórica [o verdaderamente histórica], o sea, después del fin del «reino de la necesidad» y el ingreso en el «reino de la libertad», conserva toda su actualidad.)*

En Heidegger, la figura de la humanidad ab-su-facta, o sea, post-histórica, sigue siendo ambigua. Por una parte, en efecto, que en el Ereignis *advenga la misma ocultación del ser, pero no ya recelado en una figura epocal, y, por lo tanto, ya sin destinación histórica, sólo puede significar, si bien se piensa, que el ser está ahora definitivamente obliterado y que su historia, como repite Heidegger, está terminada. Por otra, Heidegger escribe que hay todavía, en el* Ereignis, *posibilidades de desvelamiento que el pensamiento no puede agotar y, por lo tanto, todavía destinaciones históricas* (Schickungen, *Heidegger 6, p. 53); además, el hombre parece aquí tener todavía, en verdad, la figura del mortal-hablante. El* Ereignis *es entonces propiamente el movimiento que lleva al lenguaje como* Sage *a la palabra humana (Heidegger 3, p. 261). En este sentido, «todo lenguaje auténtico* (eigentlich) *–en cuanto que está, a través del movimiento de la* Sage, *asignado al hombre– está destinado* (geschickt), *y, por eso, es destinal* (geschicklich)» (ibid., *p. 264). El lenguaje humano, aunque sin estar ya aquí ligado a ninguna naturaleza, sigue siendo destinado e histórico.*

Puesto que tanto el Absoluto como el Ereignis *están orientados hacia un haber sido, un* Gewesen, *del que representan la consumación, los lineamientos de una humanidad verdade-*

ramente absuelta, absufacta –o sea integralmente sin destino– siguen quedando, en ambos, en la sombra.

(Por eso, si quisiéramos caracterizar el horizonte del seminario respecto del ser-sido en Hegel y en Heidegger, podríamos decir que el pensamiento se orienta aquí más bien en dirección de un nunca sido. *Es decir, que el seminario piensa partir de la definitiva cancelación de la Voz, o más bien piensa la Voz como nunca sida,* ya no piensa *la Voz, la transmisión indecible. Su lugar es el* ἦθος, *la morada in-fantil –es decir, sin voluntad y sin Voz– del hombre en el lenguaje. Esta morada –la figura de una historia y de una palabra universales y nunca sidas, que ya no se destinan, por eso, en una transmisión y en una gramática– es lo que queda por pensar aquí. En este sentido se lee la poesía de Caproni que cierra el seminario.)*

Una última cosa queda por decir respecto de aquel «misterio eleusino» de cuya simple sabiduría, que inicia al hombre en la negación, en el «misterio de comer el pan y beber el vino», hemos visto partir la enseñanza de la Fenomenología del espíritu. *¿Cómo debemos entender la solidaridad entre filosofía y sapiencia mistérica que parece evocada aquí? ¿Y qué significa esa proximidad entre el indecible saber sacrifical, como iniciación a la destrucción y a la violencia, y el fundamento negativo de la filosofía? Aquí el problema del fundamento absoluto (del infundamento) revela todo su peso. Que el hombre, el animal que tiene el lenguaje, sea, en cuanto tal, el infundado, que no tenga fundamento sino en el propio hacer (en la propia «violencia») es, en efecto, una verdad tan antigua, que se encuentra ya en la base de la más vieja práctica religiosa de la humanidad: el sacrificio. Puesto que de cualquier manera que se interprete la función sacrifical, lo esencial es que, en todo caso, el hacer de la comunidad humana está aquí fundado en otro hacer suyo; o sea, que, como enseña la etimología, todo* hacer *es* sacrum facere. *En el centro del sacrificio está, en efecto, sim-*

plemente un hacer *determinado que, como tal, queda separado y objeto de exclusión, se convierte en* sacer *y es, por eso mismo, investido de una serie de prohibiciones y de prescripciones rituales. El hacer prohibido, marcado de sacralidad, no es, sin embargo, simplemente excluido: más bien de ahora en adelante es sólo accesible para ciertas personas y según reglas determinadas. De este modo, proporciona a la sociedad y a su legislación infundada, la ficción de un inicio: lo que está excluido de la comunidad es, en realidad, aquello sobre lo que se funda la vida entera de la comunidad y es asumida por ésta como un pasado inmemorial y, sin embargo, memorable. Todo inicio es, en verdad, iniciación, todo* conditum *es un* abs-conditum.

*Por eso lo sagrado es necesariamente una noción ambigua y circular (*sacer *vale, en latín, como abyecto, ignominioso, y, a la vez, augusto, reservado a los dioses; y sagrados son la ley, y, a la vez, aquel que la viola:* qui legem violavit, sacer esto*). El que ha violado la ley, en particular el homicida, está excluido de la comunidad, es decir, que es remitido, abandonado a sí mismo y, como tal, puede ser muerto sin delito:* homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur.

El infundamento de toda praxis humana se oculta aquí en el ser abandonado a sí mismo de un hacer (de un sacrum facere*), sobre el cual se funda, sin embargo, todo hacer lícito: eso es lo que, permaneciendo indecible (*ἄρρητον*) e intransmisible en todo hacer y en toda palabra humana, destina al hombre a la comunidad y a la transmisión.*

Que, en el sacrificio tal como lo conocemos, este hacer sea en general un homicidio, que el sacrificio sea violento, *no es ciertamente casual ni privado de significado; sin embargo, en sí, esta violencia no explica nada, sino que más bien necesita a su vez una explicación (como la de Meuli, recientemente retomada por Burkert [Burkert 1972], que pone en relación el sa-*

crificio con los ritos de caza del hombre prehistórico, es decir, con el hacerse cazador de un ser que no estaba biológicamente destinado a ello). La violencia no es algo como un dato biológico originario, que el hombre no puede sino asumir y regular en la propia praxis a través de la institución sacrifical; más bien es el infundamento mismo del hacer humano (al que el mitologema sacrifical quiere poner remedio) el que constituye el carácter violento (es decir, contra naturam, *según el significado latino de la palabra) del sacrificio. Todo hacer humano, en cuanto que no está naturalmente fundado, sino que tiene que poner por sí mismo el propio fundamento, es, según el mitologema sacrifical, violento, y es esa violencia* sagrada *lo que el sacrificio pre-supone para repetirla y regularla en la propia estructura.*

Lo innatural de la violencia humana –sin común medida respecto de la violencia natural– es una producción histórica del hombre y está, como tal, implícita en la concepción misma de la relación entre naturaleza y cultura, entre viviente y logos, en la que el hombre funda su propia humanidad. El fundamento de la violencia es la violencia del fundamento. *(En el capítulo que lleva el título de* La relación absoluta *en la* Ciencia de la Lógica, *Hegel ha pensado esta implicación de la violencia en el mecanismo mismo de todo actuar humano en cuanto actuar* causal; *Hegel 3, pp. 233-240).*

También la filosofía, a través del mitologema de la Voz, piensa el infundamento del hombre y se da un pensamiento de él. La filosofía es más bien precisamente la fundación del hombre en cuanto humano (es decir, en cuanto viviente que tiene el lógos), *la tentativa de absolver al hombre de su infundamento y de la indecibilidad del misterio sacrifical. Pero precisamente en cuanto que esa absolución es pensada a partir de un haber sido y de un fundamento negativo, la liberación respecto del mitologema sacrifical queda necesariamente incumplida y la*

filosofía se encuentra ante todo en el deber de «justificar» la violencia. El ἄρρητον, la transmisión indecible sigue dominando la tradición de la filosofía: en Hegel, como aquella nada que conviene abandonar a la violencia de la historia y del lenguaje para arrancarles la apariencia del inicio y de lo inmediato; en Heidegger, como lo sin nombre que, quedando no dicho en toda palabra y en toda transmisión, destina al hombre a la tradición y al lenguaje. Cierto que en ambos casos el pensamiento se propone la absolución del hombre de la violencia del fundamento; pero esa absolución sólo es posible al final *o en una forma que sigue, por lo menos en parte, sustraída a la decibilidad.*

Una fundación cumplida *de la humanidad en sí misma debería, en cambio, significar la definitiva eliminación del mitologema sacrifical y de las ideas de naturaleza y de cultura, de indecible y de decible que se fundan en él. Incluso la sacralización de la vida deriva, en efecto, del sacrificio: desde este punto de vista, no hace sino abandonar la desnuda vida natural a su propia violencia y a su propia indecibilidad, para fundar después sobre éstas toda reglamentación cultural y todo lenguaje. El ἦθος, lo propio del hombre, no es un indecible, un* sacer *que debe quedar no dicho en toda praxis y en toda palabra humana. No es tampoco una nada, cuya nulidad funda la arbitrariedad y la violencia del hacer social. Más bien es la praxis social misma y la palabra humana misma hechas transparentes a sí mismas.*

EPÍLOGO

A Giorgio Caproni

Sucede como cuando caminamos en el bosque y de repente, inaudita, nos sorprende la variedad de las voces animales. Silbidos, trinos, cloqueos, toques como de madera o metal astillado, silbos, aleteos, susurros: cada animal tiene su sonido, que brota inmediatamente de él. Al final, la doble nota del cuclillo escarnece nuestro silencio y nos revela, insostenible, nuestro ser, únicos, sin voz en el coro infinito de las voces animales. Entonces probamos hablar, pensar.

La palabra pensamiento tiene en el origen, en nuestra lengua, el significado de angustia, de ansioso enojo que tiene todavía en la expresión popular «stare in pensiero». *El verbo latino* pendere, *del que deriva la palabra en las lenguas romances, significa «estar en suspenso». Agustín lo usa en este sentido para caracterizar el proceso del conocimiento: «El deseo, que está en la búsqueda, procede de quien busca y está, en cierto modo, en suspenso [*pendet quodammodo*] y no reposa en el fin al que tiende sino cuando lo que es buscado queda encontrado y se une al que busca».*

¿Qué es lo que está en suspenso, qué es lo que pende en el pensamiento? Pensar, en el lenguaje, sólo podemos hacerlo porque el lenguaje es y no es nuestra voz. Hay una suspensión, una cuestión no resuelta en el lenguaje: si es o no nuestra voz, como el rebuzno es voz del asno y el chirrido voz de la cigarra. Por eso no podemos, al hablar, dejar de pensar, de tener en suspenso las palabras. El pensamiento es la suspensión de la voz en el lenguaje.

(La cigarra –es claro– no puede pensar en su chirrido.)

Cuando caminamos por la tarde en el bosque, a cada paso oímos entre el crujir de los matorrales que flanquean el sendero animales invisibles, no sabemos si lagartijas o erizos, tordos o serpientes. Así sucede cuando pensamos: lo importante no es el sendero de palabras que vamos recorriendo, sino el ruido indistinto de piececillos que a veces oímos moverse al lado, como de una bestia en fuga o de algo que, de improviso, se despierta al sonido de los pasos.

La bestia en fuga, que nos parece sentir alejarse crujiendo en las palabras, es –se ha dicho– nuestra voz. Pensamos –tenemos en suspenso las palabras y estamos nosotros mismos como suspendidos en el lenguaje– porque esperamos volver a encontrar en él, al final, la voz. En algún tiempo –se nos ha dicho– la voz se ha escrito en el lenguaje. La búsqueda de la voz en el lenguaje es el pensamiento.

Que el lenguaje sorprenda y anticipe siempre la voz, que la suspensión de la voz en el lenguaje no tenga nunca fin: esto es

el problema de la filosofía. (Cómo resuelva *cada uno esa suspensión es la ética.)*

*Pero la voz, la voz humana no está. No hay una voz nuestra a la que podamos seguirle el rastro en el lenguaje, que podamos asir –para recordarla– en el punto en que se desvanece en los nombres, se escribe en las letras. Hablamos con la voz que no tenemos, que no ha sido nunca escrita (*ἄγραπτα νόμιμα Antígona, *454). Y el lenguaje es siempre «letra muerta».*

Pensar es algo que sólo podemos hacer si el lenguaje no es nuestra voz, sólo si en él medimos hasta el fondo –no hay, en verdad, fondo– nuestra afonía. Lo que llamamos mundo es ese abismo.

La lógica muestra que el lenguaje no es mi voz. La voz –dice– ha sido, pero ya no es, ni podrá nunca ser. El lenguaje tiene lugar en el no-lugar de la voz. Esto significa que el pensamiento ha de pensar la nada *de la voz. Ésa es su piedad.*

Por lo tanto la fuga, la suspensión de la voz en el lenguaje debe tener fin. Podemos cesar de mantener en suspenso el lenguaje, la voz. Si la voz no ha sido nunca, si el pensamiento es pensamiento de la voz, no *tiene ya* nada *que pensar. El pensamiento cumplido no tiene ya pensamiento.*

Del término latino que, durante siglos, indicó el pensamiento, cogitare, *en nuestra lengua ha quedado apenas un rastro en la palabra* tracotanza. *Todavía en el siglo* XIV, coto, cuitan-

za, *quieren decir: pensamiento.* Tracotanza *deriva, a través del provenzal* oltracuidansa, *de un latino* *ultracogitare*: exceder, pasar el límite del pensamiento, sobrepensar,* despensar.

Lo que ha sido dicho se podrá decir de nuevo. Pero lo que ha sido pensado no podrá ya ser dicho. De la palabra pensada, te despides para siempre.

Caminamos en el bosque: de repente oímos un batir de alas o de hierba removida. Una codorniz levanta el vuelo y apenas la vemos desaparecer entre las ramas, un puercoespín se interna en la espesura más tupida, crujen las hojas abrasadas sobre las que enrosca la serpiente. No el encuentro, sino esa fuga de bestias invisibles es el pensamiento. No, no era nuestra voz. Nos hemos acercado al lenguaje cuanto era posible, así lo hemos desflorado, mantenido en suspenso: pero nuestro encuentro no ha acaecido y ahora volvemos a alejarnos, sin pensar, hacia casa.

Por lo tanto, el lenguaje es nuestra voz, nuestro *lenguaje. Cómo hables ahora, eso es la ética.*

BIBLIOGRAFÍA

BENVENISTE, É.

1. *Problèmes de linguistique génerale*, vol. I, Paris 1966.
2. *Problèmes de linguistique génerale*, vol. II, Paris 1974.

BURKERT, W.

Homo necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin - New York 1972.

HEGEL, G. W. F.

1. *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1971, Band I: *Frühe Schriften*.
2. *Werke* cit., Band III: *Phänomenologie des Geistes*.
3. *Werke* cit., Band VI: *Wissenchaft der Logik*, II.
4. *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805-806*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig 1931 (nueva edición *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1967).
5. *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803-804*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig 1932.
6. *Jenenser Logik Metaphysic und Naturphilosophie*, herausgegeben von G. Lasson, Hamburg 1967 (1ª ed. Leipzig 1923).

HEIDEGGER, M.

1. *Sein und Zeit*, 13ª ed. Tübingen 1972 (1ª ed. Halle 1927).
2. *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950.

3. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1967.
4. *Lettre à Monsieur Beaufret*, in id., *Lettre sur l'humanisme*, texto alemán traducido y presentado por R. Munier, Paris 1964.
5. *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967.
6. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.

JACOBSON, R.
Shifters, verbal categories and the Russian verb, en *Selected Writings*, II, The Hague 1971.

KOJÈVE, A.
1. *Kant*, Paris 1973.
2. *Introduccion à la lecture de Hegel*, lecciones sobre la *Phénoménologie de l'Esprit* impartidas entre 1933 y 1939 en la Ecole des hautes Etudes, reunidas y publicadas por R. Queneau, Paris 1979 (1ª ed. Paris 1947).

LOHMANN, J.
M. Heideggers Ontologische Differenz und die Sprache, en «Lexis», I, 1948, pp. 49-106.

LEVINAS, E.
Autremant qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye 1978.

THUROT, C.
Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen-Âge, en «Noricies et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale ecc.», tomo XXII, Paris 1874.

ÍNDICE

ÍNDICE

Esta edición de
EL LENGUAJE Y LA MUERTE
de Giorgio Agamben,
se terminó de imprimir
el día 26 de mayo de 2008

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:4073

GIORGIO AGAMBEN nació en Roma en 1942. Es profesor de filosofía en la Universidad de Verona y traductor al italiano de las obras de Walter Benjamin. Ha publicado, entre otros, *Estancias* (Einaudi, 1977, trad. cast. en Pre-Textos, 1995); *La comunidad que viene* (Einaudi, 1990, trad. cast. en Pre-Textos, 2006²); *Homo sacer* (Einaudi, 1995, trad. cast. en Pre-Textos, 1999); *Lo que queda de Auschwitz* (Einaudi, 1999, trad. cast. en Pre-Textos, 2000); *Medios sin fin* (Bollati Boringhieri Editore, 1996, trad. cast. en Pre-Textos, 2001); *Estado de excepción. Homo sacer II,1* (Pre-Textos, 2004); *Lo abierto. El hombre y el animal* (Pre-Textos, 2005) y "Bartleby o de la contingencia" en *Preferiría no hacerlo. (*Bartleby el escribiente *de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre* Bartleby*)* junto a Gilles Deleuze y José Luis Pardo (Pre-Textos, 2000).





En un pasaje de la tercera conferencia sobre *La esencia del lenguaje*, Heidegger escribe:

«La relación esencial entre muerte y lenguaje aparece como en un relámpago, pero es todavía impensada.» En las páginas de este libro interrogamos temáticamente esa relación. Al hacerlo así, nos dejamos guiar por la convicción de acercarnos a un límite esencial del pensamiento de Heidegger, tal vez precisamente a aquel límite a propósito del cual decía él a sus alumnos, en un seminario del verano de 1968 en Le Thor: «Vosotros podéis verlo, yo no puedo». Sin embargo, la interrogación, aquí, no va dirigida a una interpretación del pensamiento de Heidegger. Se remonta más allá de éste, interrogando a la relación tal como se presenta en algunos momentos decisivos en la historia de la filosofía occidental, señaladamente en Hegel, y, a la vez, mira también más allá de éste, intentando mantenerse libre para el caso de que *ni* la muerte *ni* el lenguaje pertenecieran originariamente a lo que reivindica el hombre.

La facultad del lenguaje y la facultad de la muerte: el nexo entre estas dos «facultades», siempre presupuestas en el hombre y, sin embargo, nunca puestas radicalmente en tela de juicio, ¿puede verdaderamente quedar impensado? ¿Y si el hombre no fuese ni el *hablante* ni el *mortal*, sin dejar por ello de morir y de hablar? ¿Y cuál es el nexo entre estas sus determinaciones esenciales? Bajo las dos diferentes formulaciones, ¿no dicen tal vez lo mismo? ¿Y si ese nexo no tuviese, en efecto, lugar?

El seminario, que desarrolla estas interrogaciones, se presenta como un seminario sobre el *lugar* de la negatividad. El problema de lo negativo.

G. A.

